Ist die

# metaphysische Grundlage

## von Kant's Erkenntnistheorie idealistisch oder realistisch aufzufassen?

---

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät der Universität Basel

behufs Erwerbung

der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt

von

Joseph Stimpfl.

---

Bamberg.

Druck der Humann'schen Offizin (Fr. Göttling).

1890.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548826_0113

# Einleitung.

Die eigentliche Aufgabe, welche in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen gelöst werden soll, hat Kant in die Formel eingekleidet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ [1]) Diese Frage ist kritisch und auf den reinen Teil der Erkenntnis gerichtet. Es soll eine Prüfung des Wissens a priori erfolgen, um die vermeintliche Wissenschaft des Übersinnlichen, die Metaphysik, in ihrer herkömmlichen Gestalt zu vernichten.

Für den Zweck der Kritik der reinen Vernunft und der Prolegomena bleibt demzufolge eine Untersuchung der empirischen Bestandteile unserer Erkenntnis nebensächlich. Daher hat Kant dieselben nur gelegentlich erörtert. Doch finden sich hieher gehörige Äusserungen zahlreich in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen verstreut, so dass auch darüber Aufschluss gegeben wird, woher die bestimmten Gestalten und besonderen Verhältnisse der Dinge kommen.

Da es sich also in der Kritik der reinen Vernunft und den Prolegomenen eigentlich um die Erkennbarkeit der Dinge handelt, soweit sie Sache der Philosophie ist, so tritt die Frage nach dem Dasein der Dinge ganz in den Hintergrund [2]). Die Berührung dieses metaphysischen Problems erfolgt nur insofern, als dazu für den kritischen Hauptzweck Nötigung vorliegt und zur Erörterung der Frage Anstoss gegeben wurde.

Unsere Aufgabe soll es nun sein, alle die Frage nach dem Dasein der Dinge betreffenden Äusserungen, welche in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomenen niedergelegt sind, sowie die mit dem metaphysischen Problem in Beziehung stehenden Lehren Kant's zu prüfen, um über die von uns im Titel aufgeworfene Frage eine Entscheidung treffen zu können.

## I. Die Lehre von den Gegenständen.

Wir beginnen mit Kant's Lehre von den Gegenständen. — Die Kritik der reinen Vernunft wie auch die Prolegomena lehren denselben Gegenstand in zweifachem Sinne nehmen[3]). In der transscendentalen Ästhetik erfolgt eine Trennung des Gegenstandes in Erscheinung und Ding an sich. Die transscendentale Analytik scheidet den Gegenstand in das empirische Objekt und das transscendentale Objekt.

### 1) Die Gegenstände als Erscheinungen.

In der Erscheinung finden sich Empfindung und reine Anschauung — Raum und Zeit — verbunden als Materie und Form[4]). Die Empfindung macht das Empirische[5]), die eigentliche Qualität[6]), das Reale[7]) in der Erscheinung aus; die Formen Raum und Zeit dagegen bilden die apriorischen Bestandteile der Erscheinung[8]).

Wirken die Dinge an sich auf unsere Sinne, so wird in uns ein Seelenzustand wachgerufen, der, sobald er zum Bewusstsein kommt, Empfindung heisst[9]). Als psychischer Vorgang bezieht sich die Empfindung immer auf das Subjekt. So ist die grüne Farbe eines Blattes nicht eine Bestimmung dieses Dinges, welche ihm unabhängig von meiner Subjektivität zukäme; wir haben in der Empfindung des Grünen nur eine Modifikation des Gesichtssinnes[10]). Töne besitzen mit der Eigenschaft einer schwingenden Saite, welche diese Schallempfindungen in mir erregt, keine Ähnlichkeit. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den Prädikaten dieses Dinges, sondern zur eigentümlichen Beschaffenheit des Geschmackssinnes[11]). Wenn wir die Kälte eines Steins empfinden, so empfangen wir durch diese Empfindung keine Eigenschaft desselben; sie zeigt uns nur eine Veränderung des Subjektes an. Die Härte des Stahles gilt nicht als eine Bestimmung desselben, welche ihm ausser meiner Sinnlichkeit eigen wäre; wir erkennen in ihr bloss eine subjektive Beschaffenheit unseres Tastsinnes. Überhaupt gibt uns keine der Empfindungsarten, Eigenschaften oder Abbilder der Dinge selbst. So sind Empfindungen nur Ergebnisse der besonderen Wirkungsweise unserer Sinnlich-

keit, darum der Qualität nach ausschliesslich subjektive Vorstellungen [12]).

Diese subjektive Auffassung der Empfindung darf natürlich in keinen Zusammenhang mit der Verschiedenheit derselben Empfindungsgattung bei einzelnen Menschen gebracht werden. So kann eine Blume, welche dem Einen rot erscheint, der Andere (im Zustand der Rotblindheit) als grau erblicken [13]). Was der Erste als Wohlgeruch empfindet, mag auf einen Zweiten den Eindruck eines Gestankes machen. Solche Ungleichartigkeit der Empfindungen desselben Sinnes bei verschiedenen Menschen [14]) hat ihren Grund in der abweichenden Beschaffenheit der entsprechenden Sinnesorgane. Dergleichen Verschiedenheiten sind immer nur vereinzelter Natur; sie kommen bloss in der Physiologie der Sinne in Betracht. Wenn Kant von der Subjektivität der Empfindung spricht, so meint er die Empfindung überhaupt, ohne Rücksicht auf die erwähnten Abweichungen; er hat die erkenntnistheoretische Bedeutung der Empfindung im Auge. Und da fasst er alle Empfindungen eines jeden Menschen als rein subjektive Beschaffenheiten auf.

Obgleich nun aber die Empfindungen nicht objektive Vorstellungen [15]) sind, so kommt ihnen doch keine Apriorität zu, wie dem Raum und der Zeit. Immer ist die Qualität der Empfindung bloss empirisch [16]), d. h. wir empfangen Empfindungen stets a posteriori [17]). Niemand kann von dem Rot des Zinnobers oder der Härte des Diamanten eine Vorstellung a priori haben [18]). Es liegt auch nicht in unserer Macht, die Kornblume, welche wir blau sehen, rot oder grün zu empfinden. Unsere Sinne stehen da unter einem elementaren Zwang. Diesen üben die Dinge an sich aus, indem sie auf unsere Sinnlichkeit wirken [19]). Wir haben so oft und so lange Empfindungen, als Dinge uns gegenwärtig sind, d. h. unsere Sinnlichkeit erregen [20]). Darum wird den sinnlichen Eindrücken Wirklichkeit zuerkannt [21]).

Lässt sich aber auch in keinem Falle voraussagen, was wir empfinden, so doch wie wir unter allen Umständen empfinden müssen [22]). An der Empfindung überhaupt findet sich nämlich etwas, was wir a priori zu erkennen vermögen. In jedem Augenblick ist die Empfindung einer Verstärkung und Verringerung fähig [23]). Ein Wachsen und Abnehmen des Grössenzustandes zeigen

nicht bloss das Licht und die Farbe, die Töne, die Wärme, die Schwere, sondern auch der Schmerz, die Lust u. s. w.. Gleichartige Empfindungen lassen sich nur nach ihrer Stärke von einander unterscheiden [24]). Die Grössenunterschiede der Empfindungen sind gleich Stufen oder Graden; darum hat jede Empfindung eine intensive Grösse oder einen Grad [25]); das ist es, was sich an ihr nach Kant a priori erkennen lässt [26]).

Alle Empfindungen ferner empfangen wir in den Formen des Raumes und der Zeit. Der Raum ist der Grund, warum die sinnlichen Eindrücke ein Ausser- und Nebeneinander zeigen [27]); die Zeit ist der Grund, warum wir Empfindungen nacheinander erhalten. Dabei machen die sinnlichen Eindrücke selbst keinen Teil von Raum oder Zeit aus [28]), sondern die Gegenstände der Empfindung erfüllen Raum und Zeit [29]).

Vergegenwärtigen wir uns nun die soeben entwickelte Lehre von der Empfindung, so wird ersichtlich, dass Kant die sinnlichen Eindrücke der Beschaffenheit nach zwar für rein subjektiv, aber nicht für apriorisch, wie Raum und Zeit, erklärt. Empfindungen weisen ihm aber der Entstehung nach auf ein Dasein hin, welches von unserer eigenen Existenz verschieden und unabhängig ist. In diesem zweiten Punkt liegt das realistische Element der Empfindung.

In der transscendentalen Ästhetik stellt Kant durch die metaphysische Erörterung [30]) fest, dass die Vorstellung des Raumes und der Zeit apriorischen Ursprungs und anschaulichen Charakters ist; durch die transscendentale Erörterung [31]) erklärt er diese Thatsache, indem er zeigt, Raum und Zeit seien nur Formen unserer Sinnlichkeit. Die Apriorität von Raum und Zeit ergibt sich teils aus der Erwägung, dass die Anschauung räumlicher und zeitlicher Verhältnisse uns bloss möglich ist, wenn die Formen Raum und Zeit schon in uns liegen [32]), teils aus dem Umstande, dass wir zwar von aller Materie, welche wir in Raum und Zeit empfangen, zu abstrahieren vermögen, aber den Raum und die Zeit selbst niemals wegdenken können [33]). Die Theorie vom nicht-begrifflichen, sondern anschaulichen Charakter von Raum und Zeit dagegen stützt sich auf folgende entscheidende Kriterien. Einerseits bilden Raum und Zeit je eine ursprüngliche Einheit, welche die einzelnen Räume und Zeiten als Teile in sich

schliesst. Die Vorstellung aber, welche wir durch einen einzigen Gegenstand erlangen, heisst Anschauung[34]). Anderseits können wir Raum und Zeit als Grössen denken, welche eine unendliche Anzahl von Raum- und Zeitteilchen in sich begreifen, während jeder Begriff ein Allgemeines darstellt, das in vielen Einzelvorstellungen als gemeinschaftliches Merkmal enthalten ist, mithin diese unter sich befasst[35]). Der Ursprung des Raumes und der Zeit als reiner oder apriorischer Anschauungen darf aber nicht in den Dingen[36]), sondern nur in unserer Sinnlichkeit[37]) gesucht werden. Da die Sinnlichkeit die Art und Weise ist, wie wir Vorstellungen empfangen[38]), so muss die Form der Sinnlichkeit die Art und Weise sein, wie wir Empfindungen der Dinge zu räumlichen und zeitlichen Vorstellungen vereinigen. Also sind Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit[39]). Darum bedeuten auch Raum und Zeit unabhängig von unserer Sinnlichkeit, wie Kant, die Grenzen seiner Kritik gerne überschreitend, im negativen Dogmatismus behauptet, „gar nichts“[40]).

Die Sinnlichkeit hat zwei Richtungen: als äusserer und als innerer Sinn. Unter dem äusseren Sinne versteht Kant die Art und Weise, wie unsere Sinnlichkeit von den Dingen an sich erregt wird; der innere Sinn ist die Art und Weise, wie wir uns selbst afficieren[41]). Die Form des äusseren Sinnes stellt der Raum dar[42]); die Form des inneren Sinnes bildet die Zeit[43]). Alles, was unsere Sinne erregt, kann nur in diesen ihren Formen empfangen werden.

Wenn wir im Raume und in der Zeit nichts anderes haben als Formen der receptiven Sinnlichkeit, so folgt daraus nach Kant, dass unsere sinnlichen Vorstellungen der Dinge nicht diese selbst, wie sie an sich sind, sondern nur die Erscheinungen derselben darstellen. Raum und Zeit sind also die Bedingungen des Daseins der Dinge als Erscheinungen[44]): Der Raum ist die subjektive Bedingung aller äusseren Erscheinungen[45]); die Zeit ist die subjektive Bedingung der inneren Erscheinungen[46]). Alle äusseren Erscheinungen gehören aber als Vorstellungen zugleich zum inneren Sinn; darum ist die Zeit die mittelbare Bedingung auch der äusseren Erscheinungen[47]). Was uns nur immer als Erscheinung vorkommen mag, muss stets den Bedingungen der Sinnlichkeitsformen gemäss sein[48]). Ohne Übereinstimmung mit denselben

würden Erscheinungen nicht empirisch angeschaut werden können[49]).

Der Begriff der Erscheinung wird von Kant in erkenntnistheoretischem Sinne gebraucht[50]). Darum ist derselbe mit der Anwendung des Ausdruckes „Erscheinung", wie wir sie beim unkritischen Denken finden, ganz und gar nicht zu vermengen. Das unkritische Denken unterscheidet wohl an den Dingen das Wesentliche und für jeden menschlichen Sinn überhaupt Giltige von dem Zufälligen, welches nur bei einer gewissen Stellung oder besonderen Beschaffenheit des einen oder anderen Sinnes Geltung hat. In dieser Hinsicht heisst die erste Art der Erkenntnis eine solche des Dinges selbst, die zweite aber nur eine Erkenntnis der Erscheinung. So würden wir den Regenbogen eine blosse Erscheinung bei Anlass des Sonnenregens, diesen Regen selbst aber das Ding an sich selber nennen können. Diese Unterscheidung ist jedoch bloss empirisch. Im kritischen Sinne haben wir auch in den Regentropfen lediglich Erscheinungen, selbst ihre runde Gestalt, sowie der Raum, in welchem sie fallen, sind an sich nichts, sondern nur Modifikationen unserer Sinnlichkeit. Das Ding an sich, welches diesen Erscheinungen zugrunde liegt, bleibt uns dabei unbekannt[51]). Mithin ist in kritischer Absicht Alles, was wir durch die Sinne empfangen, Erscheinung[52]).

Was bedeutet nun der kritische Begriff der Erscheinung? Erscheinung beruht nach Kant auf dem Verhältnis des Dinges an sich zum Subjekte[53]); sie hat zwei Seiten: eine nach dem Subjekt gewendete — die Auffassungsform —, und eine nach dem Ding an sich gekehrte — den empfangenen Inhalt[54]). Ideell ist nur die Vorstellungsart. In der Erscheinung als solcher dürfen wir die Dinge und ihre Beschaffenheiten als etwas wirklich Gegebenes ansehen, sobald wir nur die Dinge als Erscheinungen von den Dingen an sich unterscheiden und beachten, dass die Prädikate der Dinge von der Beziehung des Subjektes zum Ding an sich abhängen[55]). So können wir der Rose in Relation auf unsere Sinne die rote Farbe oder den angenehmen Geruch zuschreiben[56]). Ausserhalb der Erscheinung aber haben alle Prädikate, die wir den Dingen innerhalb der Erscheinung beilegen, keine eigene Existenz. Die Erscheinung selbst als solche ist als Gegenstand ausserhalb des Subjektes nicht vorhanden[57]),

weil eine Modifikation unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht stattfindet[58]).

Die Definitionen, welche Kant vom Begriff der Erscheinung gibt, lassen sich in drei Gruppen bringen: in der einen erfolgt die Hervorhebung des Realen unmittelbar; in der anderen geschieht der Hinweis auf das Wirkliche nur indirekt; die dritte Gruppe scheint ganz idealistischen Charakters zu sein. Beginnen wir mit den Definitionen der ersten Art. Kant bezeichnet die Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung[59]), Gegenstände der empirischen Anschauung[60]), Dinge, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen[61]), Vorstellungen, welche Dinge an sich in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren[62]), als die Art ferner, wie unsere Sinne von dem unbekannten Etwas afficiert werden[63]), als Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit vom „Objekt" an sich gegeben sind[64]), Vorstellungen, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist[65]), endlich als empirische Vorstellungen[66]). Alle diese Erklärungen lassen kaum eine idealistische Deutung zu. Sie geben einer klaren und bestimmten Meinung Ausdruck. Darnach ist eine Erscheinung ein Gegenstand, welcher uns durch räumlich und zeitlich bestimmte Empfindungsinhalte gegeben wird, die aber zum Ding an sich in Beziehung stehen. Weniger bestimmt gelangt der realistische Charakter der Erscheinung zum Ausdruck in Definitionen, wie: Erscheinungen sind Gegenstände der Sinne[67]), der Sinnlichkeit[68]), der Sinnenwelt[69]), Vorstellungen der Sinnlichkeit[70]), Objekte der sinnlichen Anschauung[71]), Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauung[72]), sinnliche Auschauungen[73]), Modifikationen unserer Sinnlichkeit[74]), sinnliche Vorstellungen[75]), Anschauungen in Raum und Zeit[76]). Mit diesen Definitionen könnte Kant leicht die Meinung veranlassen, dass Erscheinungen ohne jede Beziehung auf die Dinge an sich entstünden, also rein subjektive Produkte seien, welche durch eine spontane Sinnlichkeit hervorgebracht würden. Vor einer solchen Annahme schützt aber Kant's bestimmte Erklärung, dass der Sinnlichkeit nicht Spontaneität, sondern nur Receptivität zukommt[77]), und dass sie mithin als ein bloss receptives Vermögen afficierende Dinge notwendig vorausestzt. Ganz idealistisch klingen die Definitionen der dritten Art: Erscheinungen sind blosse Vorstellungen[78]), das blosse Spiel unserer Vorstellungen[79]). Durch solche

Erklärungen will Kant die subjektive Seite der Erscheinungen ganz besonders hervorheben; er will ausdrücken, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich[80]), sondern Gegenstände sind, welche nur in uns existieren[81]). Wenn nun auch diese drei verschiedenen Klassen von Definitionen der Erscheinung, in ihrer wahren Bedeutung erfasst, einander durchaus nicht widersprechen, so möchten wir doch der ersten Klasse den Vorrang einräumen, insbesondere der Erklärung der Erscheinung als des Gegenstandes der Wahrnehmung. Unter „Wahrnehmung“ oder „empirischer Anschauung“[82]) versteht Kant eine empirische[83]), d. i. mit Empfindung begleitete Vorstellung[84]), welche jederzeit von der Gegenwart eines Dinges abhängt[85]). Daraus folgt klar und bestimmt, dass die Gegenstände der Wahrnehmung oder die Erscheinungen nicht bloss subjektive, sondern auch transsubjektive Elemente enthalten.

Wenn nun auch Kant alle Objekte der Sinne bloss für Erscheinungen gelten lässt[86]), so sind ihm dieselben doch reale Gegenstände. Wir finden es darum begreiflich, wenn er ausdrücklich — Missdeutungen gegenüber — erklärt, dass Erscheinung und Schein nicht für einerlei gehalten werden dürfen[87]). Schein entsteht, wenn wir einen Gegenstand anders beurteilen, als derselbe wirklich beschaffen ist. Lege ich der Rose an sich die rote Farbe oder allen äusseren Dingen Ausdehnung ohne Beziehung zum Subjekt bei, so entspringt Schein[88]). Die Quelle des Scheines ist der Verstand; die Sinne irren nicht, weil sie gar nicht urteilen[89]). Der Schein entspricht einem irrigen Gedanken, welcher weder in noch ausser der Erfahrung einen Gegenstand hat. Erscheinung ist die Relation eines Dinges zur Sinnlichkeit; Schein bezeichnet dagegen einen Irrtum im Urteile über einen Gegenstand.

Weil nun unsere Sinnenwelt bloss Erscheinungen enthält, so ist klar, dass der Verstand Dinge an sich zum obersten Erklärungsgrunde annehmen muss[90]); denn sonst entstünde die Widersinnigkeit, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint[91]). Es liegt mithin schon im Begriff der Erscheinung eingeschlossen, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung ausser dem Subjekte nicht existiert[92]). Soll demnach nicht ein beständiger Zirkel herauskommen, so muss Erscheinung eine Beziehung auf ein Ding anzeigen, das unabhängig von unserer Sinnlichkeit besteht[93]). Die Erscheinung hat also zum notwendigen Correlat das Ding an sich selbst[94]).

## 2) Die Gegenstände als Dinge an sich.

Die Lehre von dem Dinge an sich gehört zu den dunkelsten und umstrittensten Teilen des Kantischen Kriticismus. Obwohl seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft schon mehr als hundert Jahre verflossen sind, ist dennoch keine übereinstimmende Auffassung dieses Begriffs erzielt worden. Caspari[95]) z. B. suchte das Ding an sich als Grenzbegriff zu fassen, d. h. als ein begriffliches Merkzeichen, das den Intellekt stets an seine Grenzen erinnere. Ihm folgte Bärenbach[96]), welchem das Ding an sich als wertvoller kritischer Grenzbegriff dient, um die Thätigkeit unseres Intellekts zu begrenzen und ihn auf die Erforschung der Relationen zwischen $\infty$ und 0 zu beschränken. Auch Lange[97]) glaubt, dass nach Kant's eigenster Meinung das Ding an sich ein blosser Grenzbegriff sei; er nennt es ein völlig problematisches Etwas, welches wir als Ursache der Erscheinungen annehmen, sobald wir erkannt haben, dass unsere Welt nur eine Welt der Vorstellung sein kann. Nach Liebmann[98]) ist das Ding an sich gar nichts anderes als ein Unding, welches der mit einer Frage endigende Intellekt als beschwichtigende Antwort hinzuträumt, ein leeres, unvollendbares Haschen nach irgend einem Phantasiegebilde ohne Dauer und Gestalt, das vor der Wissbegier des Menschengeistes zurückweicht, wie der Apfel vor dem Munde des Tantalus. Das Ding an sich führt bei ihm die Namen: hölzernes Eisen, überflüssiges Anhängsel, echter Parasit, asylum ignorantiae, Messer ohne Klinge und Heft. Windelband[99]) behauptet, Kant habe das Ding an sich für ein absolutes Unding, für eine völlig sinn- und nutzlose, deshalb verwirrende und störende Fiktion erklärt, als eine grundlose, in keiner Weise zu realisierende Annahme betrachtet. Lasswitz[100]) nennt das Ding an sich den gedachten, ja erdichteten Grund dafür, dass überhaupt etwas ist, eine Hypostasierung, ein blosses Hirngespinnst; es ist ihm der unklare Widerschein unseres Verstandes an seinen eigenen Grenzen. Nach Cohen[101]) ist das Ding an sich weder ein Ding des analytischen Denkens, noch ein Gegenstand der Erfahrung, sondern die Erfahrung selbst als Ganzes, als Gegenstand gedacht, somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Weil das Ding an sich nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden könne und

in seiner Leistung als Begriff seine Geltung vollende, habe es die Bedeutung einer Idee Fischer[102]) hält das Ding an sich nicht für das in der Erscheinung verborgene x, sondern seiner positiven Bedeutung nach für das Unbedingte: das absolute Princip nicht dessen, was ist, sondern dessen, was sein soll, das Princip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens, für keinen Begriff, der ein Objekt der Erfahrung bestimme oder durch ein solches bestimmt werde, sondern für eine transscendentale Idee; es ist der Wille[103]). Nach Zeller[104]) bezeichnet der problematische Begriff des Dinges an sich das Unbekannte, das x, welches den Erscheinungen zugrunde liegt, von dessen Beschaffenheit wir aber schlechterdings nichts wissen können. Münz[105]) fasst das Ding an sich als ein ausserhalb von uns existierendes reales Etwas auf, das den Erscheinungen zugrunde liege und dieselben in uns hervorrufe. Hölder[106]) nennt das Ding an sich das Etwas, welches in der räumlich-zeitlichen Welt zur Erscheinung kommt, die Realität, welche uns Erscheinungen aufnötigt und vermittelst dieser Vorstellungen ihr Dasein kund thut. Nach Staudinger[107]) ist das Ding an sich ein allgemeiner für uns in verständlicher Form ausgedrückter Name für „Etwas“, auf welches ich Empfindungsinhalte beziehen muss. Wundt[108]) erblickt im Ding an sich das für sich seiende Wesen der Dinge oder den Gegenstand unmittelbarer Realität. Riehl[109]) nennt das Ding an sich den diesseits der Anschauung liegenden, nicht anschaulich vorstellbaren, sondern nur denknotwendigen Grund der Erscheinung; es ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung.

Wie dem auch sei, der Gegensatz zwischen empirischer Empfindung und apriorischer Form der Sinnlichkeit, wie der Gegensatz zwischen receptiver Sinnlichkeit und spontanem Verstande hat nur einen Sinn, wenn wir Dinge an sich voraussetzen[110]). Wer seine sinnlichen Vorstellungen nicht für grundlos halten will, der muss den Begriff eines Dinges an sich für unentbehrlich und unanfechtbar ansehen. Schopenhauer[111]) verdanken wir eine unübertrefflich klare Erörterung der Ableitung des Dinges an sich aus der Erscheinung durch Kant. „Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich

eigentlich von selbst verstehe, beibehalten; ja er durfte dies gewissermassen. Nach Kant's Entdeckungen enthält nämlich unsere empirische Erkenntnis ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist, und ein anderes, von dem dieses nicht gilt: dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäss leugnet Kant's transscendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge, oder die von unsrer Auffassung unabhängige Realität derselben — zwar soweit, als das Apriori in unserer Erkenntnis sich erstreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, lässt er demnach bestehn, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori construieren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloss die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es. Hiegegen das durch jene a priori vorhandene Form unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der empirische Gehalt der Erscheinungen, d. i. jede nähere Bestimmung derselben, nicht anders als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst, als Äusserungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium jener apriorischen Form hindurch. Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, ist demnach der Stoff der Erscheinungswelt im Gegensatz ihrer Form. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen Fliessenden noch übrig bleibt, dabei aber auch andrerseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjektes ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinungen dem Dinge an sich selbst zu lassen. Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isolieren und von den a priori gewissen getrennt auffassen können, so lehrt Kant, dass wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen. Höchstens lässt sich noch dieses sagen: da jene apriorischen Formen allen Dingen, als

Erscheinungen ohne Unterschied zukommen, die Dinge aber doch sehr bedeutende Unterschiede aufweisen, so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge, bestimmt, das Ding an sich selbst.“ Schopenhauer hält also Kant's Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet der Subjektivität der Erkenntnisformen, für ganz wohl befugt und begründet. Er räumt Kant ein, was sich für diesen aus der Analyse der Vorstellungen und der Prüfung der Beschaffenheit der Vorstellungselemente ergab: die Existenz eines von unserm Subjekt verschiedenen und unabhängigen Seins. Diese Realität, genannt Ding an sich, bezeichnet Kant als Grund der Erscheinungen[112]). Durch diesen allgemeinen, in der Kategorientafel nicht enthaltenen Begriff des „Grundes“ wird am besten das Verhältnis des Dinges an sich zu unserer anschaulichen Vorstellungswelt ausgedrückt: Es geht das Ding an sich nicht der Zeit nach seiner Erscheinung voran und im Raume ist seine Erscheinung, nicht es selbst anzutreffen.

Nach Kant stellt uns die Sinnlichkeit in keinem Teile mehr als bloss die Erscheinung der Dinge an sich vor[113]). Was nun die Dinge an sich sein mögen, können wir auch durch die gründlichste Kenntnis ihrer Erscheinungen nicht erfahren[114]); denn unsere Sinnlichkeit enthält nicht verworrene Dingvorstellungen, welche Eigenschaften der Dinge an sich in unklarer Weise wiedergeben. Die Erscheinung bleibt von einer Erkenntnis des Dinges an sich gänzlich verschieden[115]). Nur dann könnten wir den Inhalt der Dinge an sich erfahren, wenn sie uns gegenwärtig und gegeben wären; dabei müsste noch vorausgesetzt werden, dass die Eigenschaften des Dinges an sich in unsere Sinnlichkeit hinein zu wandern vermöchten[116]). Da sich aber die Dinge an sich weder nach unserer Sinnlichkeit noch nach unserem Verstande richten[117]), so können wir durch die Sinne niemals Eigenschaften der Dinge an sich empfangen[118]). Mithin bleibt uns das Ding an sich, als ausser unserer Erkenntnissphäre liegend, gänzlich unbekannt[119]). Dass Dinge an sich also räumlich und zeitlich, bewegt und veränderlich seien; dass sie Einheit oder Vielheit, einen grossen oder geringen Grad ihres Wesens und ihrer Beschaffenheit haben; dass sie Substanzen seien oder dem Verhält-

nisse von Ursache und Wirkung unterliegen, ist nicht zu beweisen[120]).

Ebenso unumwunden und streng, wie die Unerkennbarkeit, lehrt aber Kant das Dasein der Dinge an sich. Volkelt[121]) glaubt, dass sich für Kant die Existenz der Dinge an sich zuweilen in ein problematisches Licht gerückt habe. Drobisch[122]) lässt ihn von ihrer Existenz freilich nur persönlich überzeugt sein. Es sei nach Kant die Existenz der Dinge an sich weder zu erweisen noch zu leugnen; sie bleibe zweifelhaft. Mit Recht wendet Knauer[123]) dagegen ein, dass nach Kant das Dasein der Dinge an sich so gewiss behauptet werden muss, als der Denkende seine eigene Existenz behauptet: dass vielmehr nur ihre Essenz zweifelhaft bleibt. Die Notwendigkeit der Dinge an sich beruht zunächst auf dem Begriff der Receptivität, die Kant der Sinnlichkeit in Bezug auf die Empfindungen zuerkannt hatte. Demgemäss lehrt Kant, dass Dinge an sich den Stoff zu empirischen Anschauungen geben, dass sie den Grund enthalten, das Vorstellungsvermögen seiner Beschaffenheit gemäss zu bestimmen. Es impliciert also schon der Begriff der Erscheinung den Begriff des Dinges an sich. „Der Verstand gesteht dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu“[124]). Ist jener Begriff giltig, so ist damit die Existenz der Dinge an sich bewiesen. Weil die Thatsache, dass sich Erscheinungen uns aufnötigen, nicht geleugnet werden kann, wäre es eine noch grössere Ungereimtheit, keine Dinge an sich anzunehmen, als wenn wir sie nach ihren transscendenten Beschaffenheiten erkennen wollten[125]). Kant gesteht ausdrücklich, dass es ihm niemals in den Sinn gekommen sei, an der Existenz der Dinge an sich zu zweifeln[126]), dass er vielmehr denselben ihre Wirklichkeit belasse[127]). Es kann daher gar keinem Zweifel unterliegen, dass Kant Dinge an sich jederzeit behauptet und die Sinnesempfindungen von denselben hergeleitet hat.

Von Bedeutung ist, dass Kant die Existenz der Dinge an sich nicht durch einen Causalitätsschluss abgeleitet hat. Den beständig wiederholten Einwurf Jakobi's[128]), Kant habe das nur innerhalb der Erscheinungswelt geltende Verhältnis von Ursache und Wirkung auch in Beziehung zu den Dingen an sich gebracht, sucht einer der gründlichsten Kenner Kant's, Riehl[129]), durch Unter-

scheidung des Begriffs vom Grundsatze der Causalität zu entkräftigen. Riehl bemerkt, dass Kant bestimmt den Grundsatz der Causalität vom Begriff derselben unterscheide und nur den ersteren auf Erscheinungen einschränke. Das Gesetz der Causalität sei die Anwendung des Begriffs der Causalität auf die Zeitfolge und daher nur von phänomenaler Bedeutung. Der Begriff bleibe auch ohne die Beziehung auf die Zeit giltig, obschon er dann unbestimmt werde. Er eigne sich dann nur mehr zum Denken, zwar zum giltigen Denken der Dinge, aber nicht mehr zu ihrer Anschauung. Die Erkenntnis also sei durch den blossen Begriff unvollständig, aber sie sei nicht unrichtig. Ganz anders will Eduard von Hartmann[130]) das angebliche Dilemma, das in der Affektion durch Dinge an sich liege, lösen. Nach ihm gibt es eine immanente Causalität, d. h. eine Causalität in der Erscheinungswelt, nicht; Kant habe dieselbe nur irrtümlich angenommen. Bei der Causalität durch Freiheit, d. i. der transscendenten Causalität, verschwinde dagegen für Kant das praktische Interesse und es bleibe nur das theoretische übrig. Das theoretische Interesse habe Kant dazu geführt, eine transscendente Ursache für das Gegebensein der Empfindung anzunehmen. Die transscendente Ursache sei auch zureichender Grund der Erscheinung[131]). Kant habe nun in der Theorie der transscendenten Causalität[132]) dadurch eine Ungeheuerlichkeit begonnen, dass er behaupte, dieselbe sei zeitlos. Mit dem Worte Causalität sei aber schlechterdings kein Begriff zu verbinden, wenn man die Zeit eliminiere Was Kant also durch die transscendente Causalität mit der einen Hand bieten wollte, habe er mit der anderen Hand durch die Forderung der Zeitlosigkeit zerstört.

Auch wir wollen nun eine Entkräftigung des Jakobi'schen Einwurfes versuchen. Heussler[133]) zeigt in seinem Werke „Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung," dass die englischen Kritiker einen Lapsus begehen, wenn sie Bacon die Verletzung des Gesetzes der mehrfachen Ursachen, d. i. der causa efficiens oder der zeitlichen Causalität, vorwerfen, weil es sich bei Bacon nur um die zeitlose Causalität, d. i die causa formalis, handle. Bei dieser Gelegenheit wirft Heussler auch die Frage auf, ob nicht diejenigen Ausleger Kant's, welche diesem Philosophen vorwerfen, durch Annahme des Dinges an sich den Causalitätsbegriff über die

Erfahrung hinaus angewendet zu haben, ganz denselben Irrtum begehen, wie die englischen Interpreten Bacon's. Wir glauben nun, dass diese Vermutung eine richtige ist. Die causa formalis dürfte überhaupt auch in der neuern Philosophie im Stillen eine grössere Rolle spielen, als gewöhnlich angenommen wird.

Die beiden Arten der Causalität — die der causa formalis und die der causa efficiens — hat Aristoteles[134]) klar gelegt. Er spricht von einer formalen (zeitlosen) Ursache und trennt davon die bewegende, wirkende (zeitliche) Ursache. In der Neuzeit finden wir den Begriff der causa formalis ausser bei Bacon z. B. bei Spinoza[135]). Seine „causa sui," d. i. „Ursache seiner selbst," ist ohne Zweifel von zeitloser Causalität. Auch Kant aber dürfte die causa formalis bei den Wechselbegriffen Erscheinung und Ding an sich vorgeschwebt haben. Dafür spricht erstens der Umstand, dass Kant für „Ursache" ebenso häufig den zeitlosen Begriff des „Grundes" (in der Wendung: Das Ding an sich, beziehungsweise das transscendentale Objekt ist Ursache [Grund] der Erscheinung) gebraucht. Für unsere Annahme spricht zweitens die wiederholte Behauptung Kant's, dass die Kategorien (mithin auch die causa efficiens, d. i. die in der Erscheinungswelt geltende Causalität) nicht auf die Dinge an sich gehen. Dies tritt namentlich schroff in einer später noch näher zu besprechenden Stelle hervor. Hier schreibt Kant in einem und demselben Satze*), dass das transscendentale Objekt die „Ursache" der Erscheinung sei, aber durch keine Kategorie gedacht werden könne, also auch nicht durch die Kategorie der zeitlichen Causalität. Daraus würde also folgen, dass die Beziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich durch eine andere als die zeitliche Ursache oder causa efficiens gedacht werden muss, nämlich durch die causa formalis. Diese erkenntnistheoretische Auffassung ist nicht an den zeitlichen Vorgang des Erkennens gebunden, wie die physio- und psychologische.

### 3) Die Gegenstände als empirische Objekte.

Lehrt Kant, wie wir gezeigt haben, in der transscendentalen Ästhetik, dass Dinge unabhängig von unserem sinnlichen Wahr-

*) Kritik d. r. V. S. 258: Das transscendentale Objekt ist die Ursache der Erscheinung und kann weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden.

nehmen und Vorstellen wirklich existieren, und dass diese Dinge für unsere Sinnlichkeit, d. i. für unser menschliches Vermögen zu empfinden und anschaulich vorzustellen, nur Erscheinungen sind, so wird diese Theorie in der transscendentalen Analytik durch die Lehre vom empirischen und transscendentalen Objekt nur bestätigt und tiefer begründet.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird alles ein Objekt genannt; in der Erkenntnistheorie hat aber der Ausdruck „Objekt" einen tieferen Sinn. Aus Erscheinungen gehen empirische Objekte hervor, wenn das sinnlich Gegebene unter bestimmten Gesichtspunkten zusammengeordnet wird; diese verschiedenen möglichen Gesichtspunkte sind die zwölf Kategorien. So combinieren wir z. B. einen bestimmten Stamm, bestimmte Äste, bestimmte Blätter zu einem Gesamtbilde: dies ist das empirische Objekt, welches wir Buche nennen. Die Kategorie der Einheit stellt diesen Gegenstand als Grösse vor; die Kategorie der Realität setzt die Buche als Gegenstand der Empfindung; die Kategorie der Substanz vereinigt bei diesem Gegenstande die wahrgenommenen Eigenschaften durch Beziehung auf einen einheitlichen Grund; durch die Kategorie des Daseins denken wir die Buche als existierend.

Obwohl die Apprehension des Mannigfaltigen unseres Gegenstandes „Buche" jederzeit successiv erfolgt, wird doch niemand zugeben, dass dasselbe im Gegenstand selbst auch successiv sei. Wir denken vielmehr das Mannigfaltige als verknüpft, und diese durch die Kategorien bewirkte Verbindung des Empfindungsstoffes ist es, welche das empirische Objekt von der Apprehension in der Erscheinung unterscheidet. Die Kategorien schliessen jede willkürliche Combination unserer Anschauungselemente aus. Empirische Objekte müssen ebenso den Kategorien gemäss sein, wie Erscheinungen den Anschauungsformen Raum und Zeit. Kategorien sind ja die Regel, unter welcher eine Erscheinung stehen muss, damit diese eine Art Verbindung des Mannigfaltigen erhalte. Objekt nennt darum Kant das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist[136]).

Werden mithin nach Kant empirische Objekte durchaus nicht gegeben, sondern gebildet, so wäre es anderseits ebenso irrtümlich, diese Bildung von Objekten als eine Erzeugung derselben

durch den Verstand aufzufassen. Empirische Objekte sind vielmehr Produkte des Verstandes und der Sinnlichkeit zusammen. Und selbst aus dem Zusammenwirken beider würden immer noch keine empirischen Objekte hervorgehen, wenn es nicht Dinge gäbe, die unsere Sinne erregten.

### 4) Die Gegenstände als transscendentale Objekte.

In allen empirischen Objekten sind nun zwei Verhältnisse gleichartig: der Grund ihrer Erscheinung und die Weise ihrer Verknüpfung; sie liegen jedem empirischen Objekt ohne Ausnahme unter der Bezeichnung eines transscendentalen Objektes zugrunde. Bei der Begriffsbestimmung des transscendentalen Objektes lassen sich nun zwei Wege einschlagen: entweder gehe ich von dem ersten Verhältnis — von dem Ergebnis der Ästhetik — aus, oder ich stütze mich auf das zweite Verhältnis — auf das Resultat der Analytik. In der transscendentalen Ästhetik lehrte Kant, dass Erscheinungen nur Vorstellungen sind. Nun bezieht aber der Verstand alle Vorstellungen immer auf irgend ein Objekt: also müssen auch die Erscheinungen auf das Ding an sich, als ihren Gegenstand, bezogen werden[137]). Da seine Anschauung in keiner Weise möglich ist, heisst der Gegenstand „transscendental“[138])*). Mithin bildet das transscendentale Objekt keinen Gegenstand der Erkenntnis an sich, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriff eines Gegenstandes überhaupt[140]). Als Begriff von Etwas überhaupt[141]) ist das transscendentale Objekt in allen unseren Erkenntnissen einerlei[142]). Die Beziehung aller Erscheinungen auf das transscendentale Objekt kann daher nur in derjenigen Einheit des Mannigfaltigen bestehen, welche in jeder Erkenntnis

*) Eine transscendentale Erkenntnis hat die Möglichkeit und den Gebrauch des apriorischen Wissens zum Gegenstande. Transscendental ist der Erkenntnisgrund des Apriori. Das Transscendentale betrifft nur die Kritik der Erkenntnisse[139]). So spricht Kant von einer transscendentalen Apperception, einem transscendentalen Objekt u. s. w., weil diese Dinge mit der Erklärung unserer apriorischen Erkenntnis zusammenhängen; er nennt aber nicht Raum, Zeit und die Kategorien transscendental, da ihre Apriorität eben dargethan werden soll. Kant redet von einer transscendentalen Ästhetik, transscendentalen Logik u. s. w., weil diese Abschnitte die Kritik der Erkenntnis zur Aufgabe haben.

vorhanden sein muss, wenn sie als Objekt gelten soll. Diese Einheit ist nun die synthetische Einheit des Bewusstseins. Den Zusammenhang aller Erscheinungen, welchen wir dem transscendentalen Objekt zuschreiben[143]), bedingt demnach die transscendentale Apperception[144]). Die Funktionen des transscendentalen Objektes fallen also mit den Funktionen des transscendentalen Subjektes zusammen; ersteres dient nur als ein Correlat des letzteren zur Einheit des Mannigfaltigen unserer Sinnlichkeit[145]).

In der transscendentalen Analytik bewies Kant, dass die Kategorien Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung sind[146]). In der Erfahrung werden uns aber nur Erscheinungen gegeben: mithin müssen die Kategorien Grundbegriffe sein, nun Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken[147]), d. h. sie dienen nur dazu, das transscendentale Objekt durch das Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen. Vom sinnlich Gegebenen lässt sich das transscendentale Objekt gar nicht trennen[148]); es bleibt immer der unserer Erkenntnis correspondierende Gegenstand, auf den wir notwendig dieselbe beziehen müssen; denn das transscendentale Objekt betrifft nur diejenige Einheit, mit welcher alle unsere Erkenntnisse unbedingt übereinzustimmen haben. Also ist die Einheit, welche das transscendentale Objekt ausdrückt, nichts anderes als die Einheit des Bewusstseins überhaupt.

Entspringt nun auch das transscendentale Objekt seiner Form nach aus der Bewusstseinseinheit, so bezeichnet doch der reale Grund desselben zugleich ein Etwas, das in strengster Bedeutung Grund der Erscheinungen ist. Cohen's[149]) Auffassung des transscendentalen Objektes halten wir daher für eine irrtümliche. Nach ihm drückt das transscendentale Objekt die Befugnis aus, dass die Erfahrung selbst zum Gegenstand gemacht werden dürfe. Die Erfahrung selbst als Gegenstand gedacht hält er für das Ding an sich, welches als transscendentales Objekt oder als transscendentale Idee das Unbedingte zu vertreten habe. Da Cohen die Behauptung: Kant habe das unerkennbare Ding an sich stehen gelassen, ein oberflächliches Gerede nennt, so ist ihm demgemäss auch das transscendentale Objekt als Produkt des Verstandes bei Kant nicht ein Etwas, das die Ursache der Empfin-

dung ist. Diese idealistische Deutung der Lehre vom transscendentalen Objekt wird aber durch die Thatsache widerlegt, dass Kant das transscendentale Objekt als Ursache oder Grund der Erscheinungen bezeichnet[150]). Darum können wir auch die Hartmann'sche[151]) Auffassung des transscendentalen Objektes nicht teilen. Derselbe nennt es einen negativen Grenzbegriff. Zu einer solchen Meinung gelangt man, wenn man die drei Conceptionen: Ding an sich — transscendentales Objekt — Noumenon vermengt. Soll Kant richtig verstanden werden, so müssen auch diese drei Begriffe auseinander gehalten werden. Grenzbegriff ist weder das Ding an sich, noch das transscendentale Objekt, sondern das Noumenon in negativer Bedeutung, wie wir später darlegen werden. Kant selbst sagt, dass das transscendentale Objekt nicht Noumenon heissen könne[152]). Hartmann[153]) behauptet ferner, Kant begehe einen Irrtum, wenn er dem empirischen Objekt ein transscendentales Objekt zugrunde lege. Wir glauben aber oben zur Genüge gezeigt zu haben, dass dem empirischen Objekt ebenso notwendig ein transscendentales Objekt zugrunde gelegt werden müsse, wie der Erscheinung ein Ding an sich. Demgemäss würde der Irrtum nicht auf seiten Kant's, sondern auf seiten Hartmann's liegen.

Die Erkenntnis eines Gegenstandes findet nun nur unter zwei Bedingungen statt: wenn er erstens durch die Sinnlichkeit als Erscheinung empfangen, zweitens durch den Verstand unter einen Begriff gebracht wird[154]). Kann aber der Gegenstand auf keine Weise in der Anschauung gegeben werden, so sind die Begriffe leer; wir haben durch dieselben zwar gedacht, jedoch nichts erkannt[155]). Auf das transscendentale Objekt lassen sich bloss die reinen Kategorien anwenden; darum können wir von demselben gar nichts wissen[156]); es bleibt uns immer unbekannt.

Kant's Lehre vom Gegenstande (d. i. das Verhältnis der Begriffe: Erscheinung — Ding an sich, empirisches Objekt — transscendentales Objekt) lässt sich kurz so ausdrücken: Wie in unserer Wahrnehmung, beziehungsweise für die Sinnlichkeit, der Gegenstand in seine zwei Seiten: Erscheinung und Ding an sich getrennt wird, so erfährt derselbe Gegenstand in der Erfahrung, respektive für den Verstand, gleichfalls eine Scheidung in seine zwei Seiten: Empirisches Objekt und transscendentales Objekt.

Das Gegenstück der Erscheinung ist das Ding an sich; das Gegenstück des empirischen Objektes bildet das transscendentale Objekt. Wie der Erscheinung das Ding an sich zugrunde liegt, so liegt dem empirischen Objekt das transscendentale Objekt zugrunde. Ebenso notwendig, wie sich die Erscheinung auf das Ding an sich bezieht, muss das empirische Objekt auf das transscendentale Objekt bezogen werden. Wie das empirische Objekt die Erscheinung in sich schliesst, wird beim transscendentalen Objekt immer das Ding an sich mitgedacht. Das empirische Objekt unterscheidet sich von der Erscheinung nur darin, dass in dem Begriffe desselben auch die Formen des Verstandes in Anwendung kommen, während der Begriff der Erscheinung bloss durch Stoff und Form der Sinnlichkeit bedingt ist. Das transscendentale Objekt unterscheidet sich vom Ding an sich dadurch, dass ich in dem Begriff des ersteren die unabhängige Realität durch die reinen Kategorien denke, während der Begriff des Dinges an sich lediglich der Ausdruck für das von unserer Sinnlichkeit unabhängige Sein ist.

Nachdem wir nun Kant's Lehre von den Gegenständen erörtert haben, können wir auch bestimmen, was Kant unter „Natur" versteht. Das unkritische Denken stellt sich die Natur als die Welt der Dinge an sich vor; dasselbe wird sich nicht bewusst, dass es sich dabei in Widersprüche verwickelt. Die Natur der Dinge an sich lässt sich nicht a posteriori erkennen. Würde mich die Erfahrung die Gesetze lehren, welche die Dinge selbst betreffen, so müssten dieselben auch ausser dem Bewusstsein auf die Dinge an sich bezogen werden können. Nun zeigt mir aber die Wahrnehmung nur das Dasein der Dinge selbst und die Art dieses Daseins; es liegt in der Wahrnehmung selbst niemals eine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung (welche Vorstellung jedoch in den Gesetzen enthalten sein muss). Also kann mir die Erfahrung nie Aufklärung über die Natur der Dinge an sich geben. Auch a priori erkennen wir die Natur der Dinge an sich selbst nicht. Niemals lässt sich durch Zergliederung unserer Begriffe feststellen, was den Dingen an sich zukommt. Wir wollen nämlich nicht wissen, was mein Dingbegriff enthält, sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zum Dingbegriff hinzutritt, damit das Ding an sich ausser meinem Begriff bestimmt werde. Wünschte ich nun die Bestimmungen der Dinge zu verknüpfen, so müssten mir die Dinge an sich

schon vorher gegeben sein; aber dann habe ich keine Erkenntnis a priori mehr[157]).

Die Natur ist mithin nur verständlich als die Welt der Erscheinungen. In dieser Auffassung kann ich die Natur nach zwei Seiten betrachten. Entweder sehe ich auf die Materie der Natur — die Erscheinungen, oder auf die Form der Natur — die Verknüpfung der Erscheinungen. Die Natur in materieller Bedeutung ist der Inbegriff aller Erscheinungen[158]) oder aller Gegenstände der Erfahrung[159]). Unter der Natur in formeller Bedeutung verstehen wir den Inbegriff aller Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen[160]), d. i. die Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung aller Erscheinungen[161]). Hinsichtlich ihrer Gesetzmässigkeit hängt die Natur von den Kategorien[162]), beziehungsweise der transscendentalen Apperception ab[163]). Darum liegt die oberste Gesetzgebung der Natur in unserem Verstande selbst[164]); er schreibt die allgemeinen Naturgesetze, d. i. die Grundsätze der Erfahrung[165]) der Natur selbst vor[166]). Niemals würden wir Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen — was wir eben Natur nennen — finden, wenn wir sie nicht hineingelegt hätten[167]).

Die allgemeinen oder reinen Gesetze der Natur enthalten nun die Bedingungen der Verknüpfung in den besonderen Naturgesetzen[168]), mehr jedoch nicht, weil letztere empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen[169]) und darum Wahrnehmungen voraussetzen[170]). Empirische Gesetze der Natur können also ihren Ursprung niemals allein vom reinen Verstande herleiten[171]). Entdeckt werden diese Gesetze vielmehr durch Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen[172]); dabei mögen uns freilich viele Kräfte der Natur, welche ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, unerforschlich bleiben, weil wir ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachforschen können[173]).

Daraus ersehen wir deutlich, dass Kant neben dem ideellen den empirischen Faktor des Erkennens durchaus nicht verkannt hat. Ja, Kant würdigt den die besondere Gestalt der Erscheinung liefernden Faktor mehr, als viele Kantinterpreten glauben. Reine Erkenntnis erlangt nach Kant nur in Beziehung auf Erfahrung objektive Giltigkeit. Was der Verstand aus sich selbst schöpft — sowohl Begriffe als Grundsätze —, hat er nur zum Erfahrungs-

gebrauch[174]). Aber auch die reine Anschauung — Raum und Zeit — erlangt ihre objektive Giltigkeit nur durch die empirische Anschauung[175]). Daher sind alle Begriffe und Grundsätze der Mathematik, obwohl dieselben völlig a priori erzeugt werden, für sich noch nicht Erkenntnisse; sie würden gar nichts bedeuten, wenn wir ihre Giltigkeit nicht an Erscheinungen, d. i. an Dingen, die den Anschauungsformen gemäss sind, darlegen könnten[176]).

Unter Erfahrung, welche aller apriorischen Erkenntnis allein Sinn und Bedeutung verschaffen kann, versteht Kant die Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. der Gegenstände der Wahrnehmung[177]). Demgemäss muss es Dinge geben, die unsere Sinne berühren und dadurch in uns Vorstellungen bewirken, Dinge, welche unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen und dadurch die Vereinigung der Wahrnehmungen veranlassen[178]). Daraus folgt für Kant die Unentbehrlichkeit der Begriffe: Erscheinung und Ding an sich, empirisches Objekt und transscendentales Objekt behufs der Möglichkeit der Erfahrung.

### 5) Die Noumena.

Wir haben nun einen Begriff zu besprechen, welcher in die zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlichen Conceptionen des Dinges an sich und des transscendentalen Objektes schon viele Verwirrung brachte; es ist dies der Begriff des Noumenon. Nach Cohen[179]) bezeichnet das Noumenon den Unterschied zwischen dem intellektuellen Verstand und der intuitiven Anschauung; daher würde es bloss in negativer Bedeutung statthaft sein: als Grenzbegriff. Aber als „Aufgabe“ gewinnt das Noumenon die Positivität wieder, die es als Ding verlieren musste. Überweg — Heinze[180]) findet den Begriff eines Noumenon in negativer Bedeutung zulässig, indem wir darunter ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist. In diesem Sinne sind die Dinge an sich Noumena, die wir aber nicht durch die Kategorien des Verstandes, sondern nur als ein unbekanntes Etwas zu denken haben. Fischer[181]) hält Noumena und Dinge an sich für gleichbedeutend. Erdmann[182]) fasst das Noumenon als transscendentales Objekt; in diesem Sinne bleibt es ihm zulässig und notwendig. Grapengiesser[183]) hält die Gleichstellung des Noumenon mit

dem Ding an sich für unrichtig; er vertritt auch die Ansicht, dass Kant das transscendentale Objekt noch von dem Noumenon unterscheidet. Riehl[184]) behauptet, das Noumenon und das Ding an sich seien gar nicht gleich bedeutend; jenes sei eine nähere Bestimmung dieses, eine Bestimmung, welche lediglich im Ausblicke auf die praktische Philosophie zum Begriff des Dinges an sich hinzugefügt wurde.

Wie wir oben gesehen haben, können wir die unabhängige Realität, welche als Ding an sich bezeichnet wird, durch die reinen Kategorien denken. Beziehe ich nun wirklich meine Verstandesbegriffe auf Dinge an sich, so habe ich Noumena. Als Vorstellungen von einem Dinge überhaupt können die Noumena auch Verstandeswesen[185]), Dinge, welche der reine Verstand denkt[186]), Gegenstände des reinen Denkens[187]), Gegenstände, die nach blossen Begriffen bestimmbar sind[188]), heissen. Das Noumenon als Denken von Etwas überhaupt[189]) lässt nun zwei Möglichkeiten zu. Ich kann mit dem Begriff des Noumenon bloss sagen wollen, dass Dinge an sich niemals Objekte unserer sinnlichen Anschauung sein werden; dann habe ich Noumena im negativen Verstande[190]). Wir vermögen uns aber auch einzubilden, dass uns die Möglichkeit gegeben sei, den Kategorien eine intellektuelle Anschauung zugrunde zu legen: dann würden wir unmittelbar Dinge an sich anschauen, und diese Objekte wären Noumena in positiver Bedeutung[191]).

Da die Verstandesbegriffe bloss Gedankenformen für das Material unserer sinnlichen Anschauung sind, so hat Kant, wenn er von Noumenen spricht, regelmässig die negative Bedeutung derselben im Auge[192]). Diese Art der Noumena ist nicht willkürlich erdichtet, sondern folgt aus der Lehre von der Sinnlichkeit[193]). Wie wir wissen, erkennt der Verstand die Gegenstände der Wahrnehmung als blosse Erscheinungen; daher muss er auch Dinge an sich annehmen. Diese nennt nun Kant Noumena, indem er dadurch ausdrücken will, dass wir bei der Vorstellung der Dinge an sich von unserer sinnlichen Anschauung abstrahieren müssen. Noumena im negativen Verstande bedeuten demgemäss nichts anderes, als: unsere Art der Anschauung geht bloss auf Gegenstände der Sinne[194]). So dient der Begriff des Noumenon in negativer Bedeutung zur Einschränkung unserer Sinnlichkeit auf die

Erscheinungswelt[195]). Dadurch erlangt dieses Noumenon die Bedeutung eines Grenzbegriffes, welcher die Sinne warnt, auf Dinge an sich gehen zu wollen[196]). Nach dieser Auffassung ist das Noumenon in negativem Verstande nicht allein zulässig, sondern sogar unvermeidlich[197]), indem es die Aufgabe darstellt, zu untersuchen, ob nicht die Kategorien Erkenntnisbegriffe unabhängig von unserer Anschauung blieben[198]).

Damit nun das Noumenon einen positiven Gegenstand bedeute, ist es nicht genug, dass wir unsere Gedanken von allen Bedingungen der Sinnlichkeit befreien, wie beim Noumenon in negativer Bedeutung, sondern wir müssen noch eine intellektuelle Anschauung annehmen, der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne. Diese Dinge des reinen Verstandes und einer intellektuellen Anschauung sollen die intelligible Welt ausmachen, der die alte Philosophie allein Wirklichkeit zuschrieb. Wenn nun aber auch solche Verstandeswesen ohne Widerspruch gedacht werden können, indem durch Einschränkung unserer Sinne Platz für eine andere Auschauung und damit für Dinge als Objekte derselben übrig bleibt[199]), so ist der Begriff eines Noumenon in positiver Bedeutung doch bloss problematisch[200]), weil ein transscendenter Gebrauch des Verstandes sich ebenso wenig als möglich erweist[201]), wie ein transscendenter Gebrauch der Sinnlichkeit[202]). Der Begriff des Noumenon im positiven Verstande ist leer, ohne Gegenstand. Wir sehen nicht bloss die Möglichkeit der Noumena in positiver Bedeutung nicht ein[203]), sondern ein Verstand, vor welchen solche Noumena gehörten, ist selbst ein Problem[204]).

Wenn aber doch der Verstand durch den transscendentalen Gebrauch der Kategorien aus dem Gebiet der Erfahrung in ein Reich der Gedankenwesen aufsteigen will, so geschieht dies lediglich im Hinblick auf die Vernunft, welche allein in den Noumenen Vollendung und Befriedigung findet[205]). Darum verdankt die Conception des Noumenon bloss praktischen Bedürfnissen ihren Ursprung. Für die Möglichkeit der Erfahrung dagegen sind Noumena gleichgiltig; sie kommen dabei ganz ausser Betracht.

Hat nun auch Kant durch die Conception des Noumenon den Begriff vom Dinge an sich doppelseitig gemacht und dadurch in denselben eine falsche, theoretisch durch nichts zu rechtfertigende

Wertvorstellung hineingetragen, so erklärt er doch zugleich, dass diese nähere Bestimmung des Dinges an sich nur problematisch, d. i. das Noumenon in positiver Bedeutung ein blosses Spiel mit Möglichkeiten sei. Das Dasein der Dinge an sich wird aber dadurch nicht negiert. Wir können deshalb das Noumenon und das Ding an sich nicht als identisch ansehen, sowenig als das transscendentale Objekt Noumenon genannt werden darf[206]).

In vollem Widerspruch mit der oben entwickelten Kantischen Lehre vom Ding an sich, vom transscendentalen Objekt und vom Noumenon scheint nun folgende Stelle zu stehen[207]): „Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen); wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können."

Schon Fr. H. Jacobi[208]) glaubte (wie wir oben bereits erwähnt haben), dass sich Kant hier in einen unlösbaren Widerspruch verwickelt habe. Einerseits behaupte Kant, das transscendentale Objekt sei die Ursache der Erscheinungen, anderseits erkläre er, das transscendentale Objekt könne nicht durch die Kategorien gedacht werden. Folglich könne dieses Objekt auch nicht die Ursache der Erscheinungen sein. Von dieser Anklage versucht Erdmann[209]) Kant loszusprechen, indem er einwendet, Kant habe unter der Ursache nicht die Kate-

gorie der Causalität, sondern den erst in der Dialektik eingeführten Begriff der Causalität durch Freiheit verstanden. Drobisch[210]) entgegnet, es sei zu bemerken, dass Kant weder in der transscendentalen Ästhetik noch in der Analytik auch nur mit einem Worte andeute, dass hier an eine andere Art der Causalität als die der Kategorie zu denken sei, auf die er aber erst in der Dialektik kommen werde. Er begründet die Ansicht, dass Kant, als er zugab, dass wir uns die Dinge an sich als Ursachen der Erscheinungen denken, unter Ursache nicht die Causalität durch Freiheit verstanden habe. Nach Drobisch[211]) löst sich der scheinbare Widerspruch Kant's mit sich selbst durch Kant's Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken. Der Verstand ist vollkommen berechtigt, sich die Dinge an sich als Ursachen der Erscheinungen zu denken; aber er darf sich nicht anmassen, dieses Denken für eine Erkenntnis auszugeben, dass die Dinge an sich wirklich die Ursachen der Empfindungen sind.

Wenn Kant die angeführte Stelle mit der Bemerkung beginnt, der Verstand begrenze die Sinnlichkeit, indem er sich ein Ding an sich als transscendentales Objekt denke, so darf diese Behauptung nicht so verstanden werden, dass der Verstand selbst das Ding an sich in Gestalt des transscendentalen Objekts erst hervorbringe. Kant gilt ja jene Begrenzung als eine direkte Folge aus dem Ergebnis der Ästhetik. Schreibt er doch[212]): „Die Sinnlichkeit . . . wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik.“ Der Sinn obiger Behauptung ist wohl dieser. Wir können das Ding an sich weder durch die Form noch durch die Materie der Sinnlichkeit empfangen, aber wir vermögen dasselbe durch die reinen Kategorien im transscendentalen Objekt zu denken. Unser Verstand reicht mithin weiter als die Sinnlichkeit. Das ist der Grund, dass ersterer imstande ist, letztere zu begrenzen.

Wir haben früher schon hervorgehoben, dass wohl Kant, wenn er es auch nicht ausdrücklich erwähnt, (ausser der causa efficiens innerhalb der Erfahrung) auch die causa formalis für die Beziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich verwendet; wir haben ferner gezeigt, dass von Kant im transscendentalen Objekt

das Ding an sich mitgedacht wird. Bei dieser Sachlage fällt auch der scheinbare Widerspruch in sich zusammen, den die Stelle: „das transscendentale Objekt ist die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung)“ enthalten soll. Der Sinn dieser Wendung ist derselbe, wie bei der oft gebrauchten Ausdrucksweise: Das Ding an sich, beziehungsweise das transscendentale Objekt ist Grund der Erscheinung[213]).

Lesen wir nun aber: „[vom transscendentalen Objekt] ist völlig unbekannt, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde,“ so liegt hier in der That ein buchstäblicher Widerspruch vor. Drobisch[214]) glaubt, dass diese Prämissen zu einem skeptischen Idealismus radikalster Art führen würden. Der Idealismus liegt aber weniger in den Worten „[vom transscendentalen Objekt] ist völlig unbekannt, ob es in uns oder auch ausser uns anzutreffen sei“ — wie Drobisch hervorhebt — als vielmehr in der Wendung „[vom transscendentalen Objekt] ist völlig unbekannt, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“ Diese Stellen finden sich nicht allein in der ersten, sondern auch in der zweiten Auflage der Kritik d. r. V.. Der Widerspruch ist so schroff, dass er bei einem so scharfen und bedächtigen Denker wie Kant unerhört wäre. Kant hat doch jederzeit behauptet, dass das Ding an sich, beziehungsweise das transscendentale Objekt raum- und zeitlos sei und in keiner Abhängigkeit von der Sinnlichkeit sich befinde; nun sollte dies auf einmal zweifelhaft sein? Wir glauben, dass sich auch diese Stelle interpretieren lässt, wenn wir beachten, wie Kant seine Kritik ausgelegt haben will. In der Vorrede zur zweiten Auflage[215]) sagt er selbst, dass sich scheinbare Widersprüche jederzeit ausfindig machen lassen, wenn man einzelne Stellen aus ihrem Zusammenhange reisse und gegeneinander vergleiche; jedoch seien diese Widersprüche sehr leicht zu lösen, wenn man sich der Idee im Ganzen bemächtige. Berücksichtigen wir nun, dass Kant unmittelbar vor der uns beschäftigenden Stelle behauptet, das transscendentale Objekt sei die Ursache, d. i. der Grund, der Erscheinung, also existierend, ziehen wir in Betracht, dass Kant nachher schreibt: „die sinnliche Vorstellung von ihm [d. i. dem transscendentalen

Objekt] ist nicht sinnlich", merken wir, dass Kant vorher sagt, das transscendentale Objekt könne weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden, beachten wir, dass Kant später wiederholt, wir könnten keine von unseren Verstandesbegriffen behufs Erkenntnis auf das transscendentale Objekt anwenden, so dürfte sich auch eine ungezwungene Erklärung der fraglichen Stelle bieten. Ihr Sinn ist: vom transscendentalen Objekt vermögen wir absolut nichts zu erkennen; damit ist aber nicht behauptet, dass es nicht existiere. Dementsprechend dürfte auch die Auffassung von Drobisch zu modificieren sein.

## II. Die Widerlegung des Idealismus.

Dieselben Hauptgedanken über das Dasein der Dinge, wie sie der Lehre von den Gegenständen zugrunde liegen, wiederholt Kant in den Erörterungen über den Idealismus. Darum haben wir auf diese näher einzugehen.

### 1) Die Arten des theoretischen Idealismus.

Kant bespricht einen dreifachen Idealismus. Berkeley ist ihm Vertreter des dogmatischen [216]), schwärmerischen [217]), mystischen [218]) oder eigentlichen [219]) Idealismus. In Descartes erblickt er den Repräsentanten des skeptischen [220]), psychologischen [221]), problematischen [222]), empirischen [223]), materialen [224]) oder träumenden [225]) Idealismus. Berkeley's und Descartes' Idealismus zusammen bezeichnet Kant als gemeinen, wohl auch als materialen oder empirischen Idealismus [226]). Seinen eigenen Idealismus nennt Kant den kritischen [227]), formalen [228]) oder transscendentalen [229]). Wenn Zimmermann [230]) einen vierfachen Idealismus von Kant unterscheiden lässt, so dürfte dies ein Irrtum sein, weil Kant unter dem „träumenden" Idealismus nur den des Descartes versteht.

Nach Kant sieht Berkeley Raum und Zeit ihrer Möglichkeit nach als Beschaffenheiten der Dinge an sich an [231]); demgemäss würden beide uns nur vermittelst der Wahrnehmung als empirische Vorstellungen bekannt [232]). Dadurch verwickelt sich Berkeley in Ungereimtheiten: denn Raum und Zeit bleiben noch übrig, wenn auch alle existierenden Dinge aufgehoben werden. So wurde Berkeley veranlasst, den Raum mit den Dingen für un-

möglich zu erklären[233]); alle Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, sind nur denkender Wesen Vorstellungen, denen kein Gegenstand correspondiert[234]). Für Berkeley gibt es bloss denkende Wesen; das Dasein der Dinge im Raume ist ihm Einbildung[235]); er leugnet es[236]); die Körper sind ihm nur Schein[237]). Der Grundsatz des Berkeley'schen Idealismus lautet: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit“[238]).

Nach Kant nimmt Descartes die eigene Wirklichkeit des Raumes und der Zeit an, indem dieser glaube, beide existieren unabhängig von unserer Sinnlichkeit[239]). Demzufolge stellt sich Descartes äussere Erscheinungen als Dinge an sich selbst vor[240]). Bin ich mir nun auch meiner Vorstellungen von diesen Dingen noch so klar bewusst, so ist damit doch noch lange keine Gewissheit für die Existenz dieser Dinge gegeben[241]). Es lässt sich das Dasein der Dinge nur durch den Schluss von der Wirkung — unseren Vorstellungen — auf die Ursache — die Dinge — erkennen[242]). Weil mithin die Existenz äusserer Dinge nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann, bleibt es immer zweifelhaft, ob die Ursache der Vorstellungen in uns oder ausser uns anzutreffen sein mag. Da also nach Descartes die Wirklichkeit der Dinge keines strengen Beweises fähig ist[243]), vielmehr nur auf den blossen Glauben angenommen werden muss[244]), erlange ich von ihrem Dasein niemals hinreichende Gewissheit[245]).

Für unzweifelhaft erklärt Descartes allein die empirische Behauptung: Ich bin[246]); denn nach ihm ist, wie Kant sagt, alle Wahrnehmung lediglich Modifikation des inneren Sinnes[247]). Nur mich selbst kann ich unmittelbar wahrnehmen[248]); deshalb ist allein die Wirklichkeit der Erscheinungen des inneren Sinnes unmittelbar durch das Bewusstsein klar[249]). Also bildet nach Descartes die innere Erfahrung die unmittelbare und einzige Erfahrung[250]). Zur Bestimmung meines eigenen Daseins habe ich die Existenz äusserer Dinge gar nicht nötig; letztere wird ganz umsonst angenommen[251]), wie sie denn überhaupt nichts anderes darstellt, als ein Spiel unseres inneren Sinnes.

Kant's eigener Idealismus sieht in Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern Formen unserer sinn-

lichen Anschauung. Demgemäss sind die Erscheinungen nur Vorstellungen[252]). Aber diese Vorstellungen werden von den uns unbekannten Dingen an sich durch Erregung unserer Sinnlichkeit in uns bewirkt. Die körperliche Materie ist nur Erscheinung[253]), mithin bloss eine Art Vorstellungen[254]). Diese Art von Vorstellungen unterscheidet sich von den Vorstellungen meiner Selbst nur dadurch, dass dieselben auf den äusseren Sinn bezogen werden[255]). Weil ich mir beider Arten von Vorstellungen gleich bewusst bin, so existieren sowohl die innere als auch die äussere Wahrnehmung auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins hin[256]). Der transscendentale Idealismus kann also das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis unseres blossen Selbstbewusstseins annehmen und dadurch für bewiesen erklären, wie das Dasein meiner Selbst als eines denkenden Wesens[257]). Das Princip, von dem dieser Idealismus geleitet wird, lautet: Alle Erkenntnis von Dingen aus reinem Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit[258]).

Mit dem transscendentalen Idealismus steht der empirische Realismus in inniger Verbindung[259]). Dieser räumt der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit ein[260]). Weil der empirische Realist inneren und äusseren Erscheinungen gleiche Unmittelbarkeit und Gewissheit zugesteht, heisst er auch Dualist[261]). Die drei Ausdrücke: transscendentaler Idealismus, empirischer Realismus, Dualismus bezeichnen denselben Standpunkt nach seinen verschiedenen Seiten. Den Gegensatz zum transscendentalen Idealismus und empirischen Realismus bildet der transscendentale Realismus und empirische Idealismus[262]). Die beiden letztern sind ebenso notwendig mitsammen verbunden, wie die beiden erstern[263]). Der transscendentale Realist glaubt im Raume Dinge an sich anzutreffen[264]), die wir vorstellen. Weil aber diese Vorstellung keine unmittelbare sein kann, vermögen wir das Dasein der Dinge nur durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu erkennen und erlangen daher über die Wirklichkeit der Dinge niemals hinreichende Gewissheit. Dieser Zweifel an der Existenz äusserer Dinge macht den empirischen Idealismus aus. Als Vertreter des transscendentalen Realismus und empirischen Idealismus gilt Kant in erster Linie Descartes.

Kant's Idealismus ist nur eine notwendige Fortbildung der Locke'schen Lehre von den primären und sekundären Qualitäten[265]; daher wird auch in seiner Lehre die Existenz der Dinge an sich nicht aufgehoben; es wird bloss gezeigt, dass wir durch unsere Sinne die Beschaffenheiten der Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen[266]. Mithin ist der transscendentale Idealismus das Gegenteil des wirklichen Idealismus[267] und das beste Gegenmittel gegen Berkeley's Mysticismus[268]. Aus diesem Grunde berechtigt die Benennung „transscendentaler Idealismus" Keinen zur Verwechselung mit dem empirischen des Descartes oder dem mystischen des Berkeley[269]. Der transscendentale Idealismus wurde in das System aufgenommen, weil er das einzige Mittel ist, die eigentliche Aufgabe der Kritik zu lösen[270]; er dient nämlich zur Erklärung der Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von den Gegenständen der Erfahrung[271]. Darum hat Kant sich schon im Anfange für den transscendentalen Idealismus erklärt[272].

Hier ist nun der Ort, näher zu erörtern, was Kant unter Körper versteht, da eine klare Vorstellung davon für das Folgende von Wichtigkeit ist. Fischer[273] glaubt, Kant habe in der ersten Auflage gelehrt: die Materie sei eine blosse Vorstellung, in der zweiten Auflage: die Materie sei keine blosse Vorstellung. Die Körper oder Dinge ausser uns oder die Materie stellen aber nichts anderes dar als Erscheinungen des äusseren Sinnes[274]. Nach der subjektiven Seite ist die körperliche Materie bloss Vorstellung[275], nach der objektiven Seite Ding an sich, welches dieser Vorstellung zugrunde liegt[276]. Alle Eigenschaften, durch die wir einen Körper erkennen, gehören nur zu seiner Erscheinung[277]. Die Empfindung schliesst in sich: Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Glanz, Geruch, Geschmack u. s. w.; durch die Form der Sinnlichkeit — den Raum — sehen wir die Körper als ausgedehnt. Wenn auch nach Kant die Körper als Erscheinungen des äusseren Sinnes ausser dem Subjekt als Körper nicht existieren[278], so darf man doch nicht mit Vaihinger[279] Kant unterstellen, er habe das Dasein der Materie geleugnet und ihn demzufolge zu Berkeley gesellen. Kant hebt ausdrücklich hervor, dass den Körpern als Erscheinungen Dinge an sich zugrunde liegen[280]. Berkeley dagegen nimmt Dinge an sich nicht an, was Vaihinger freilich unwesentlich erscheint.

## 2) Die erste Widerlegung.

Wir kommen nun zur Widerlegung des Idealismus. Diese erfolgt in der ersten Auflage der Kritik d. r. V. im vierten Paralogismus, in den Prolegomena in Paragraph 49, in der zweiten Auflage der Kritik d. r. V. unter dem Postulate der Wirklichkeit. In Paragraph 49 der Prolegomena haben wir eine kurze Wiederholung des vierten Paralogismus. Daher liegen bloss z w e i verschiedene Arten der Widerlegung vor.

Die erste Frage, welche wir zu erledigen haben, ist: Welcher Idealismus soll widerlegt werden? Fischer[281]) glaubt, die zweite Widerlegung sei gegen Berkeley gerichtet. Volkelt[282]) und Zeller[283]) treten dieser Meinung bei. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung hat Zimmermann[284]) überzeugend nachgewiesen. Kant selbst sagt in der ersten Widerlegung (im vierten Paralogismus), dass der Abschnitt von den dialektischen Schlüssen erst eine Widerlegung des dogmatischen Idealismus bringen werde[285]), was aber nicht geschah. In der zweiten Widerlegung wird der dogmatische Idealismus des Berkeley mit der Bemerkung abgethan, dass der Grund zu diesem Idealismus schon in der transscendentalen Ästhetik gehoben worden sei[286]). Einer Widerlegung wert erachtet Kant also allein den s k e p t i s c h e n I d e a l i s m u s d e s D e s c a r t e s.

Eine weitere Frage ist die nach dem V e r h ä l t n i s der beiden Widerlegungen des Idealismus. Der grosse Geschichtschreiber Kant's, Fischer[287]), behauptet einen Widerstreit zwischen jenen beiden Darstellungen. In der ersten Widerlegung bekenne sich Kant zum transscendentalen Idealismus, in der zweiten Widerlegung kehre er zum alten Dogmatismus zurück. Nach Vaihinger[288]) enthält der neue Beweis genau das Gegenteil dessen, was die erste Auflage lehrte. In der ersten Auflage habe Kant Descartes durch den Haupteinwand zurückgewiesen, dass seine Voraussetzung einer von der Vorstellung unabhängigen Aussenwelt ein blosses dogmatisches, realistisches Vorurteil sei. In der zweiten Auflage nehme Kant mit Descartes eine von uns unabhängige Aussenwelt im Raume an. In der ersten Auflage habe Kant mit Berkeley das Dasein der Materie geleugnet; die zweite Widerlegung sei f o r m e l l gegen Descartes gerichtet und treffe s a c h l i c h Berkeley mit. Wir werden nun zu zeigen versuchen, dass

zwischen beiden Widerlegungen durchaus kein Widerspruch bestehe. Das Verhältnis der Widerlegung des skeptischen Idealismus in der ersten Auflage zu jener in der zweiten Auflage liegt ganz offen da. Wenn sich der Idealist darauf stützt: innere Erfahrung ist allein unmittelbar, äussere nur erschlossen, so sagt Kant in der ersten Widerlegung: beide Erfahrungen sind gleich unmittelbar, in der zweiten Widerlegung: nicht die äussere Erfahrung ist aus der inneren abzuleiten, die innere setzt die Wirklichkeit der äusseren voraus; also ist vielmehr die äussere Erfahrung unmittelbar.

In der ersten Widerlegung führt Kant den Nachweis der Unmittelbarkeit der äusseren Erfahrung, indem er zeigt, dass erstens das Ausser-uns-sein eine doppelte Bedeutung hat, zweitens äussere Wahrnehmung etwas Wirkliches im Raume vorstellt, drittens äussere Wahrnehmung unmittelbar eine Wirklichkeit im Raume bezeugt.

Der Ausdruck „ausser uns“ hat eine empirische und eine transscendentale Bedeutung. Transscendental äussere Gegenstände stellen die Dinge an sich dar. Empirisch äussere Gegenstände sind Erscheinungen [289]). Nach dem Vorgange von Lichtenberg [290]) bezeichnen wir in der Folge die erste Art der Gegenstände: die Dinge an sich als Dinge praeter nos, die zweite Art derselben: die äusseren Erscheinungen oder Dinge im Raume als Dinge extra nos.

Die psychologische Frage nach der Realität bezieht sich nicht unmittelbar auf die Dinge an sich, sondern auf die Dinge im Raume, d. h. die Dinge extra nos, mithin nicht gerade auf das Dasein, sondern auf die Vorstellung vom Dasein [291]). Da ist nun zu entscheiden, ob diese Vorstellung wirklich oder nur eingebildet sei. Der Raum, als Form unserer Sinnlichkeit, ist eine Vorstellung a priori. Das Reale, welches im Raume vorgestellt wird, muss also durch Wahrnehmung gegeben werden; denn es lässt sich a priori gar nicht erdenken, durch keine Einbildungskraft erdichten oder hervorbringen. Die Empfindung ist mithin dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume darstellt und daraus folgt, dass auch die Wahrnehmung ohne Zweifel etwas Wirkliches im Raume anzeigt [292]).

Der Raum wird nur in uns angetroffen [293]) und ist ausser

unserer Sinnlichkeit nichts[294]). Was wir nun im Raume wirklich vorstellen, muss auch in uns existieren, indem der Raum nur unsere Vorstellungsart und das Wirkliche die Bestimmung derselben ist. Daraus folgt, dass äussere Wahrnehmung unmittelbar, ohne jeden Schluss von der Wirkung auf die Ursache, eine Wirklichkeit im Raume beweist. Freilich, wenn wir in den äusseren Dingen nicht Erscheinungen vor uns hätten, wenn der Raum nicht Vorstellungsform der Dinge wäre, so vermöchten wir auch nicht zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge kommen sollten[295]). Die Realität der Dinge können wir aber nicht bloss erfassen, sondern sie wird uns auch unmittelbar gegeben, wenn äussere Gegenstände nur Erscheinungen der Dinge darstellen, weil wir ja ausser uns nicht zu empfinden vermögen[296]).

So wurde der skeptische Idealismus von Kant widerlegt, indem dieser die Idealität aller Erscheinungen lehrte[297]). Nach Kant stehen sowohl äussere als innere Wahrnehmungen direkt unter der verknüpfenden Einheit des Bewusstseins und damit ist die Realität äusserer Dinge verbürgt. Die Dinge an sich oder die Dinge praeter nos kommen in der ersten Widerlegung gar nicht in Frage.

### 3) Die zweite Widerlegung.

In der zweiten Widerlegung beweist Kant die Vermittelung der inneren Erfahrung durch die äussere, indem er zeigt, dass erstens äussere Erfahrung nicht Einbildung sein kann, zweitens Erfahrung im Unterschiede von Einbildung die Realität äusserer Dinge voraussetzt, drittens diese Dinge die Dinge an sich, d. h. die Dinge praeter nos sind.

Die Widerlegung geht von der Thatsache aus, die der skeptische Idealismus selbst nicht in Zweifel zieht, nämlich der inneren Erfahrung. Innere Erfahrung ist die Bestimmung unserer eigenen Existenz in der Zeit[298]). Die Vorstellung „Ich bin“ schliesst zwar unmittelbar das Dasein eines Subjektes in sich, aber dieses intellektuelle Bewusstsein meiner Existenz[299]) ist noch keine Erkenntnis des Ich; dazu gehört auch innere Anschauung. Durch diese müssen wir erst den Stoff — unsere Vorstellungen — zur Bestimmung unseres Daseins empfangen. Dann setze ich mich in Beziehung zu meinen mir successiv, d. i. in der Zeit, gegebenen

Vorstellungen, um sie dadurch als die meinen zu verknüpfen. Durch die zeitliche Aufeinanderfolge dieser Vorstellungen bestimmt nun mein eigenes Ich sein Dasein.

Zu den Zeitbestimmungen, d. i zum Wechsel der Vorstellungen, im inneren Sinn gehört etwas Beharrliches, welches uns die Angabe von Zeitpunkten und Zeitdauer ermöglicht, da die Zeit selbst als Form unserer Sinnlichkeit nicht wahrnehmbar ist. Ein solches Beharrliches scheint nun zwar im inneren Sinne das reine Ich zu sein, an welchem die wirklichen Bestimmungen des empirischen Ich wechseln. Aber das reine Ich ist gar keine Anschauung, sondern bloss die intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts, deshalb kein Objekt unserer inneren Wahrnehmung[300]). Das Beharrliche ist auch nicht identisch mit der beharrlichen Vorstellung, weil diese selbst sehr wandelbar sein kann und sich auch auf etwas Beharrliches bezieht[301]).

Da nun ein Beharrliches im Dasein in der inneren Erfahrung nicht angetroffen wird, so muss dasselbe in der äusseren Erfahrung vorhanden sein. Folglich setzt das Bewusstsein meiner Existenz, als in der Zeit bestimmt, notwendig die Existenz beharrender Gegenstände im äusseren Sinne voraus. Äussere und innere Wahrnehmung sind also unzertrennlich verknüpft. Darum kann die äussere Erfahrung so wenig Einbildung sein wie die innere; es muss der äusseren Erfahrung unbedingt Wirklichkeit zugesprochen werden.

Ist jetzt auch bewiesen, dass äussere Erfahrung nicht Einbildung sein kann, so gilt es nun, festzustellen, wodurch sich äussere Erfahrung von Einbildung unterscheidet. Durch unsere Einbildungskraft können wir die mannigfaltigsten Gegenstände erdichten. Dies ist aber nur möglich durch Reproduktion früherer äusserer Wahrnehmungen[302]). Um uns demnach etwas als ausser uns befindlich einzubilden, müssen wir schon einen äusseren Sinn haben[303]). Der Unterschied zwischen äusserem Sinn und der Einbildungskraft liegt nun darin, dass ersterem bloss Receptivität, letzterer aber Spontaneität zukommt[304]). Daraus folgt, dass sich der äussere Sinn auf wirkliche Dinge beziehen muss[305]), welche ihm den Stoff zur Erfahrung geben[306]). In blossen Vorstellungen oder Einbildungen von äusseren Dingen dagegen fällt die unmittel-

bare Beziehung auf das Empfindung gebende Etwas weg. Darum ist die Wahrnehmung des Beharrlichen nur durch ein Ding ausser uns und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser uns möglich[307]).

Dieses Ding, welches die Vorstellung des Beharrlichen ermöglicht, ist das Ding an sich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit mit der Existenz der Dinge an sich notwendig verbunden[308]). Darum bin ich mir ebenso sicher bewusst, dass es Dinge an sich gebe, als ich mir bewusst bin, dass ich in der Zeit bestimmt existiere[309]). Die Dinge praeter nos erscheinen uns zufolge der äusseren Anschauungsform extra nos: mithin entsprechen den äusseren Wahrnehmungen äussere Dinge, nicht äussere Dinge, d. h. nicht Dinge im Raume oder Dinge extra nos, sondern Dinge an sich oder Dinge praeter nos. Damit ist auch die Realität der äusseren Erfahrung bewiesen

Zur Widerlegung seiner Behauptung des Widerstreites zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik d. r. V. fordert Fischer[310]), dass man beweise: „dass Kant die Unabhängigkeit der äusseren Dinge (Körper) von unseren Vorstellungen in der ersten Ausgabe der Kritik nicht durchgängig verneint und an den von ihm angeführten Stellen der zweiten keineswegs bejaht und zu beweisen gesucht habe.“ In der ersten Wiederlegung kommt das Dasein der Dinge praeter nos überhaupt nicht in Frage, weil es sich für Kant nur um die Wirklichkeit der Dinge extra nos (= Erscheinungen im Raume, Körper, Materie, äusseren Dinge, Dinge ausser uns) handelt. Von den Dingen extra nos behauptet Kant, dass sie Vorstellungen sind. Es ist aber auch in der ersten Auflage Kant's beständige Lehre, dass den Dingen extra nos die Dinge praeter nos zugrunde liegen. Nur weil sich die Frage in der ersten Widerlegung auf die Dinge extra nos richtet, tritt die Realität der Dinge praeter nos als etwas Selbstverständliches in den Hintergrund. Erst als Jakobi[311]) behauptete, wir müssten die Existenz der Dinge praeter nos auf den blossen Glauben hinnehmen, werden in der zweiten Widerlegung von Kant auch diese herangezogen, indem er zeigt, dass die Vorstellung eines Beharrlichen nur durch die Dinge extra nos in Beziehung auf die Dinge praeter nos möglich sei. Fischer ist, wie wir glauben, entgangen, dass Kant die Bezeichnung „äussere Dinge“ („Dinge ausser uns“)

doppelsinnig gebraucht: äussere Dinge sind die Dinge extra nos, äussere Dinge die Dinge praeter nos. Die Dinge praeter nos erscheinen uns gemäss der Sinnlichkeitsform „Raum" extra nos. Kant hat in der zweiten Widerlegung ebensowenig die Dinge extra nos identisch mit den Dingen praeter nos erklärt, als er in der ersten Widerlegung die Beziehung der Dinge extra nos auf die Dinge praeter nos leugnet. Darum besteht auch kein Widerstreit zwischen beiden Ausgaben der Kritik. Auch Volkelt[312]) können wir nicht beistimmen, wenn er behauptet, dass durch verschiedene Stellen der zweiten Widerlegung ein eigentümliches Schwanken und Schillern gehe.

## III. Zusammenfassung der Hauptergebnisse.

Fassen wir die Hauptergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammen, so müssen wir behaupten:

Nach Kant sind

1) Erscheinungen keine reinen Geschöpfe unserer Einbildung, sondern hängen ausser von subjektiven Verhältnissen noch von einer unbedingten Realität ab;

2) ist diese unbedingte Realität das Ding an sich, dessen Existenz er niemals bezweifelt hat;

3) liegt den empirischen Objekten das transscendentale Objekt zugrunde;

4) ist dieses transscendentale Objekt das durch die reinen Kategorien gedachte Ding an sich;

5) sind die Noumena mit dem Ding an sich und dem transscendentalen Objekt durchaus nicht identisch.

Von Kant wird

6) in der ersten Widerlegung des Idealismus die Realität der Dinge extra nos oder der Dinge im Raume bewiesen; die Dinge praeter nos oder Dinge an sich bleiben ausser Frage;

7) wird in der zweiten Widerlegung die Existenz der Dinge an sich direkt bewiesen. Daraus folgt, das die metaphysische Grundlage von Kant's Erkenntnistheorie **realistisch** aufzufassen ist. Kant legt seinem Idealismus der Erscheinungen den Realismus der Dinge zugrunde. Wer daher Kant's Erkenntnistheorie

idealistisch auffasst und weiterbildet, wandelt nicht die Pfade Kant's; seinen Wegen folgen nur jene wirklich, welche das realistische Fundament seiner Erkenntnistheorie noch mehr zu festigen und zu vertiefen suchen.

---

## Anmerkungen*).

1) Kehrbach's Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft S. 654: Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? S. 8: Die Hauptfrage bleibt immer, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen. Es soll die objektive Giltigkeit der Verstandesbegriffe a priori dargethan und begreiflich gemacht werden. S. 42: [Die Kritik hat die Aufgabe] mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori aufzudecken. S. 46: [Die Kritik der reinen Vernunft] geht in der Analysis nur so weit, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntnis a priori erforderlich ist. S. 75: Die allgemeine Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? S. 153: Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile ist in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen.

Schulzens Ausgabe der Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 52: Die eigentliche, mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? S. 55: Alle Metaphysiker sind von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendiert, bis sie die Frage: Wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? genugthuend werden beantwortet haben. S. 168: Die eigentliche Aufgabe der Kritik wie der Prolegomena war die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori.

2) Prolegomena S. 72: Dieser von mir sogenannte Idealismus betraf nicht die Existenz der Sachen, sondern bloss die sinnliche Vorstellung der Sachen. S. 163: [Dass der Rezensent allenthalben den eigentlichen Idealismus sah, beweist nur, dass] er gar nicht einsah, worauf es bei der Untersuchung eigentlich ankam. S. 165: Der Idealismus, der durch mein ganzes Werk geht, macht bei weitem noch nicht die Seele des Systems aus.

3) Kritik d. r. V. S. 19: Dieselben Gegenstände können einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, anderseits aber doch als Gegenstände, die man bloss denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden. S. 23: Dieselben Gegenstände [welche wir als Erscheinungen erkennen] müssen wir doch wenig-

---

*) Zur Beurteilung der Anmerkungen erwähnen wir, dass die Belege der Kürze halber regelmässig zu vollständigen Sätzen abgerundet, bez. ergänzt wurden. Die Vergleichung wird zeigen, dass dadurch der Sinn der Citate keineswegs gelitten hat.

stens als Ding an sich selbst denken können. S. 24: Die Kritik macht die Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung von eben denselben als Dingen an sich selbst notwendig. Die Kritik lehrt das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst. S. 73: [Derselbe] Gegenstand wird [in Beziehung auf das Subjekt] als Erscheinung, von ihm selber als Objekt an sich unterschieden.

Prolegomena S. 225: [Der Schlüssel zur Auflösung der dialektischen Widersprüche der reinen Vernunft] besteht darin, dass man alle uns gegebene Gegenstände nach zweierlei Begriffen nehmen kann, einmal als Erscheinungen und dann als Dinge an sich selbst.

4) Kritik d. r. V. S. 49: In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird, nenne ich die Form der Erscheinung. S. 66: Raum und Zeit sind die reine Form [der Erscheinung], Empfindung überhaupt die Materie.

Prolegomena S. 61: Materie der Erscheinung ist das, was in ihr Empfindung ist; die Form derselben [sind] Raum und Zeit.

5) Kritik d. r. V. S. 169: In den Erscheinungen ist die Empfindung eigentlich und bloss empirisch.

Prolegomena S. 61: Empfindung macht das Empirische [der Erscheinung] aus.

6) Prolegomena S. 87: Empfindungen machen die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) aus. S. 90: Empfindung ist die Qualität der empirischen Anschauung [Erscheinung].

7) Prolegomena S. 87: Die Empfindung bezeichnet das Reale der Anschauungen [Erscheinungen]. S. 89: [Empfindung ist] das Reale der Erscheinungen.

8) Kritik d. r. V. S 49: Die Form [der Erscheinung] muss im Gemüte a priori bereit liegen.

Prolegomena S. 61: Die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, kann allerdings aus uns selbst, d. i. a priori, vorgestellt werden.

9) Kritik d. r. V. S. 48: Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficiert werden, ist Empfindung. S. 278: Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung.

10) Kritik d. r. V. S. 56: Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficiert wird.

Prolegomena S. 67: Die Farben gelten nicht als Eigenschaften, die dem Objekt an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modifikationen anhängen.

11) Kritik d. r. V. S. 56: Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekt, was ihn geniesst.

12) Kritik d. r. V. S. 57: [Empfindungen] gehören bloss zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart.

13) Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 3. Auflage, I. Bd. S. 468.

14) Kritik d. r. V. S. 57: Die Veränderungen unseres Subjekts [Empfindungen] können bei verschiedenen Menschen verschieden sein.

15) Kritik d. r. V. S. 163: Empfindung ist an sich gar keine objektive Vorstellung.

16) Kritik d. r. V. S. 169: Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloss empirisch, und kann a priori gar nicht vorgestellet werden.

17) Kritik d. r. V. S. 170: Alle Empfindungen werden, als solche, nur a posteriori gegeben.

18) Kritik d. r. V. S. 56: Niemand kann a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben.

19) Staudinger, Noumena. Darmstadt 1884. S. 33.

20) Kritik d. r. V. S. 76: Empfindung setzt die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraus.

21) Kritik d. r. V. S. 316: Empfindung ist dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet.

Prolegomena S. 60: Durch wirkliche Eindrücke werde ich von Gegenständen afficiert.

22) Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Auflage. III. Bd. S. 394.

23) Kritik d. r. V. S. 164: Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so dass sie abnehmen, und so allmählich verschwinden kann.

Prolegomena S. 89: Zwischen der Empfindung und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, findet jederzeit ein Übergang durch Verringerung statt.

24) Prolegomena S. 90: Empfindung könne intentiv von jeder andern gleichartigen unterschieden werden.

25) Kritik d. r. V. S. 162: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Grösse, d. i. einen Grad.

26) Kritik d. r. V. S. 170: Die Eigenschaft der Empfindungen, dass sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden.

27) Kritik d. r. V. S. 51: Damit ich Empfindungen als ausser und nebeneinander vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.

28) Kritik d. r. V. S. 163: [In der Empfindung] wird weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen.

Prolegomena S. 87: Empfindung ist keine Anschauung, die Raum oder Zeit enthielte. S. 89: [Empfindung] nimmt selbst keinen Teil von Raum oder Zeit ein.

29) Prolegomena S. 99: Beide, Raum und Zeit, erfüllt der Gegenstand der Empfindung.

30) Kritik d. r. V. S. 50 u. 58.

31) Kritik d. r. V. S. 53 u. 59.

32) Kritik d. r. V. S. 51 Ziff. 1 u. S. 58 Ziff. 1.

33) Kritik d. r. V. S. 51 Ziff. 2 u. S. 58 Ziff. 2.

34) Kritik d. r. V. S. 52 Ziff. 4 u. S. 59 Ziff. 4.

35) Kritik d. r. V. S. 53 Ziff. 5 u. S. 59 Ziff. 5.

36) Kritik d. r. V. S. 54 Lit. a u. S. 60 Lit. a.

37) Kritik d. r. V. S. 54 Lit. b u. S. 60 Lit. b.

38) Kritik d. r. V. S. 48: Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. S. 68: Die Art, wie wir durch ein Etwas afficiert werden (diese Receptivität unserer Erkenntnisfähigkeit), heisst Sinnlichkeit. S. 72: Die Art, wie das Mannigfaltige im Subjekte (ohne Spontaneität im Gemüte) gegeben wird, muss Sinnlichkeit heissen. S. 76: Wir wollen die Receptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficiert wird, Sinnlichkeit nennen.

39) Kritik d. r. V. S. 65: [Raum und Zeit sind] zwei ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit. S. 107: [Raum und Zeit sind] die im Gemüt a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit. S. 403: [Raum und Zeit sind] lauter Formen unserer Sinnlichkeit. Vergl. ferner S. 49 u. 55.

Prolegomena S. 61: [Raum und Zeit sind] blosse Formen unserer Sinnlichkeit. S. 70: [Raum und Zeit halte ich] für eine blosse Form der Sinnlichkeit. S. 165: Der Raum sowohl als die Zeit wohnt als reine Form unserer Sinnlichkeit bei.

40) Kritik d. r. V. S. 55: Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficiert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. S. 61: Die Zeit ist lediglich eine subjektive Bedingung unserer Anschauung und an sich, ausser dem Subjekte, nichts.

41) Kritik d. r. V. S. 675: Vom inneren Sinn müssen wir zugestehen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficiert werden.

42) Kritik d. r. V. S. 54: Der Raum ist nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne. S. 319: Der Raum ist Anschauung des äusseren Sinnes.

43) Kritik der r. V. S. 60: Die Zeit ist nichts Anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. S. 115: Die Zeit ist die formale Bedingung des inneren Sinnes. Vergl. ferner S. 143. S. 154: Die Form a priori des inneren Sinnes ist die Zeit. S. 308: Alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes.

44) Kritik d. r. V. S. 23: Raum und Zeit sind als Formen der sinnlichen Anschauung nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen. S. 55: Wir können die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen. S. 71: Es ist ungezweifelt gewiss, dass Raum und Zeit bloss subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind. S. 107: Raum und Zeit sind reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten. S. 150: Nach den Principien der transscendentalen Ästhetik sind Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen.

Prolegomena S. 60: Durch die Form der sinnlichen Anschauung können wir die Objekte nur erkennen, wie sie uns erscheinen.

45) Kritik d. r. V. S. 61: Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung, ist als Bedingung a priori bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. S. 155: Der Raum ist als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen. S. 56: [Der Raum] ist subjektive Bedingung äusserer Objekte.

Prolegomena S. 66: Der Raum ist ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung, die den Grund der Möglichkeit aller äusseren Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält.

46) Kritik d. r. V. S. 61: Die Zeit ist die unmittelbare Bedingung der inneren [Erscheinungen] (unserer Seele).

47) Kritik d. r. V. S. 61: Die Zeit ist die mittelbare Bedingung auch der äusseren Erscheinungen.

48) Kritik d. r. V. S. 136: Alle Erscheinungen müssen jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein.

49) Kritik d. r. V. S. 109: Mit der formalen Bedingung der Sinn-

lichkeit stimmen alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können.

50) Kritik d. r. V. S. 57: Der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume ist eine kritische Erinnerung.

51) Kritik d. r. V. S. 57: Im empirischen Verstande gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Vergl. ferner S. 68 u. 69.

52) Kritik d. r. V. S. 72: Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist jederzeit Erscheinung.

53) Riehl, der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876. I. Bd. S. 425.

Kritik d. r. V. S. 73: Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung.

Prolegomena S. 64: Die Möglichkeit der Erscheinungen beruht auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit.

54) Kritik d. r. V. S. 64: Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern nur im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt.

55) Kritik d. r. V. S. 73: In der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird.

56) Kritik d. r. V. S. 73: Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe, oder der Geruch.

57) Kritik d. r. V. S. 119: Erscheinungen selbst sind nichts als sinnliche Vorstellungen, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden.

58) Kritik d. r. V. S. 137: Erscheinungen machen einen Gegenstand aus, der bloss in uns ist, weil eine blosse Modifikation unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht getroffen wird.

59) Kritik d. r. V. S. 162: Erscheinungen sind Gegenstände der Wahrnehmung. S. 175: Gegenstände der Wahrnehmung sind Erscheinungen.

60) Kritik d. r. V. S. 48: Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung. S. 107: Nur vermittelst der reinen Formen der Sinnlichkeit kann uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein.

61) Kritik d. r. V. S. 61: Erscheinungen sind Dinge, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen.

62) Prolegomena S. 67: Erscheinungen sind Vorstellungen, die Dinge in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficieren.

63) Prolegomena S. 96: Wir kennen von dem Ding an sich selbst

nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas afficiert werden.

64) Prolegomena S. 78: [Erscheinungen] sind Vorstellungen, die unsrer Sinnlichkeit vom [Objekt an sich selbst] gegeben sind.

65) Kritik d. r. V. S. 182: Eine Erscheinung [ist eine] Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist.

66) Prolegomena S. 87: Empirische Vorstellungen sind Erscheinungen. Kritik d. r. V. S. 115: Unsere Vorstellungen entstehen empirisch als Erscheinungen. S. 403: Eine empirische Vorstellung ist Erscheinung.

67) Kritik d. r. V. S. 61: Alle Erscheinungen, d. i. alle Gegenstände der Sinne. S. 162: Die Gegenstände der Sinne sind bloss Erscheinungen. Prolegomena S. 96: Die Gegenstände der Sinne haben wir als blosse Erscheinungen anzusehen.

68) Kritik d. r. V. S. 241: Erscheinungen sind Gegenstände der Sinnlichkeit.

69) Prolegomena S. 133: die Gegenstände der Sinnenwelt muss man für blosse Erscheinungen nehmen.

70) Prolegomena S. 66: Erscheinungen sind blosse Vorstellungen der Sinnlichkeit. Vergl. ferner S. 100.

71) Kritik d. r. V. S. 23: Objekt der sinnlichen Anschauung, d. i. Erscheinung. S. 62: Erscheinungen sind Gegenstände der sinnlichen Anschauung.

72) Prolegomena S. 66: Erscheinungen, d. i. Vorstellungen unsrer sinnlichen Anschauung.

73) Prolegomena S. 64: Sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen.

74) Kritik d. r. V. S. 401: [Erscheinungen sind] Modifikationen unserer Sinnlichkeit.

75) Kritik d. r. V. S. 118: Erscheinungen selbst sind nichts als sinnliche Vorstellungen.

76) Prolegomena S. 86: Erscheinungen sind Anschauungen in Raum und Zeit.

77) Vergl. Anmerk. 38.

78) Kritik d. r. V. S. 401: Erscheinungen sind blosse Vorstellungen. Vergl. ferner S. 403, 406.
Prolegomena S. 127: Erscheinungen sind blosse Vorstellungen.

79) Kritik d. r. V. S. 117: Erscheinungen sind das blosse Spiel unserer Vorstellungen.

80) Kritik d. r. V. S. 117: Erscheinungen sind nicht Dinge an sich selbst. Vergl. ferner S. 161, 182.

81) Kritik d. r. V. S. 137: Erscheinungen machen einen Gegenstand aus, der bloss in uns ist.

82) Wahrnehmung und empirische Anschauung sind nach Kant gleichbedeutend. Kritik d. r. V. S. 173: Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt. S. 696: Eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung.
Prolegomena S. 61: Empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung wirklicher Gegenstände. S. 137: Empirische Anschauung oder Wahrnehmung.

83) Kritik d. r. V. S. 403: Wahrnehmung ist in der That nichts anders als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung.

84) Kritik d. r. V. S. 669: Wahrnehmungen sind mit Empfindung begleitete Vorstellungen.

85) Prolegomena S. 59: Anschauung [empirische] ist eine Vorstell-

ung, sowie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde.

86) Kritik d. r. V. S. 71: Alle Objekte der Sinne sind bloss Erscheinungen.

87) Kritik d. r. V. S. 73: Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äusseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne afficiert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte.

Prolegomena S. 68: [Es ist] ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, [zu behaupten], mein Lehrbegriff verwandelte alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein.

88) Kritik d. r. V. S. 74: Wenn ich der Rose an sich die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äusseren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken, alsdann allererst entspringt der Schein.

89) Kritik d. r. V. S. 261: Man kann zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen.

90) Kritik d. r. V. S. 231: Wenn uns die Sinne etwas bloss vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding sein.

Prolegomena S. 96: In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege. S. 140: Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken. S. 141: Die Sinnenwelt ist nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält. S. 142: Erscheinungen beziehen sich wirklich auf etwas von ihnen unterschiedenes (mithin gänzlich ungleichartiges). S. 149: Die Sinnenwelt enthält bloss Erscheinungen, die doch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blosse Erscheinungen erkennt, annehmen muss.

91) Kritik d. r. V. S. 23: Wir müssen eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst denken können; denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

92) Kritik d. r. V. S. 233: Es folgt natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann.

Prolegomena S. 142: Erscheinungen setzen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraus und thun also darauf Anzeige, man mag sie nun näher erkennen oder nicht.

93) Kritik d. r. V. S. 233: Soll nicht ein beständiger Zirkel herauskommen, so muss das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigen, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss.

94) Kritik d. r. V. S. 57: Was wir äussere Gegenstände nennen, sei

nichts anders als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren wahres Correlatum das Ding an sich selbst ist.

95) Caspari, die Grundprobleme der Erkenntnisthätigkeit, 2. Ausgabe, I. Teil S. 49 u. 95.

96) Bärenbach, Das Ding an sich als kritischer Grenzbegriff. Abhandlung in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 72 S. 79.

97) Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 2. Bd. S. 49.

98) Liebmann, Kant und die Epigonen. Stuttgart 1865. S. 63, 27, 28, 33, 64.

99) Windelband, Über die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding an sich. Abhandlung in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. S 256, 258, 261.

100) Lasswitz, Die Lehre Kant's von der Idealität des Raumes und der Zeit. Berlin 1883. S. 124, 126, 132.

101) Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung. 2. Auflage. S. 503, 519, 505.

102) Fischer, a. a. O. S. 439, 463, 464.

103) Fischer, Kritik der kantischen Philosophie. München 1883. S. 74.

104) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873. S. 440.

105) Münz, Die Grundlagen der Kant'schen Erkenntnistheorie. 2. Auflage. S. 62.

106) Hölder, Darstellung der Kant'schen Erkenntnistheorie. Tübingen 1873. S. 102.

107) Staudinger, a. a. O. S. 25.

108) Wundt, Logik. I. Bd. Stuttgart 1880. S. 494, 495.

109) Riehl, a. a. O. S. 424, 435.

110) Erdmann, Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1878. S. 19.

111) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. 4. Auflage. I. Bd. S. 96 f.

112) Kritik d. r. V. S. 71: Niemals lässt sich das Mindeste von dem Dinge an sich selbst sagen, das den Erscheinungen zum Grunde liegen mag. S. 431: Wenn Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind

Prolegomena S 141: Die Sinnenwelt ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst und bezieht sich also notwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält. Vergl. ferner Anm. 90.

113) Prolegomena S. 60: Durch die Form der sinnlichen Anschauung erkennen wir die Objekte nur, wie sie uns erscheinen können, nicht wie sie an sich sein mögen. S. 64: Unsere sinnliche Vorstellung ist keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst sondern nur der Art, wie sie uns erscheinen. S. 65: Die Sinnlichkeit stellt nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vor. S. 71: Unsere sinnliche Anschauung stellt in gar keinem Stücke etwas mehr als bloss Erscheinung der Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vor. S. 96: Wir erkennen das Ding an sich selbst nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung.

114) Kritik d. r. V. S. 67: Was die Gegenstände an sich selbst sein

mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

115) Kritik d. r. V. S. 68: Erscheinung bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man (dieselbe) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

116) Prolegomena S. 59: Was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können.

117) Prolegomena S. 73: Die Dinge selbst richten sich nicht nach meinem Verstande. S. 104: Die Natur der Dinge an sich selbst ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig.

118) Kritik d. r. V. S. 62: Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden.

119) Kritik d. r. V. S. 57: Die Gegenstände an sich sind uns gar nicht bekannt. S. 71: Von den Dingen an sich lässt sich nicht das Mindeste sagen. S. 19: Die Sache an sich selbst [bleibt] zwar als für sich wirklich, aber von uns unbekannt liegen. S 66: Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. S. 68: Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich nicht bloss undeutlich, sondern gar nicht. S. 306: [Vom Ding an sich], welches der äusseren Erscheinung zu Grunde liegt, wissen wir gar nichts. S. 25: Die Kritik belehrt uns von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst.

Prolegomena S. 67: Die Dinge sind uns nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, gänzlich unbekannt. S. 78: Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt. S. 139: Unsere Vernunft kann von den Dingen an sich selbst niemals bestimmte Begriffe haben. S. 126: Von den Dingen an sich selbst weiss ich nichts.

120) Prolegomena S. 89: So sage ich nicht, dass Dinge an sich selbst eine Grösse, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalte; denn das kann niemand beweisen.

121) Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprincipien analysiert. Leipzig 1879. S. 91.

122) Drobisch, Kant's Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Hamburg und Leipzig 1885. S. 2, 13.

123) Knauer, Die Dinge an sich, das „Ausser-uns", das für unsere Erkenntnis „Gegebene" und unsere Erfahrung. Abhandlung in den philosophischen Monatsheften. Bd. 21 S. 479.

124) Prolegomena S. 96.

125) Prolegomena S. 137.

126) Prolegomena S. 72: Die Existenz der Sachen zu bezweifeln ist mir niemals in den Sinn gekommen.

127) Prolegomena S. 71: Ich lasse den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit.

Kritik d. r. V. S. 19: Die Sache an sich selbst [bleibt] als für sich wirklich liegen.

128) Fr. H. Jacobi's Werke. II. Bd. Leipzig 1815. S. 301 f.

129) Riehl, a. a. O. S. 432.

130) Hartmann, Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus. 3. Aufl. S. 94.

131) Hartmann, a. a. O. S. 70, 59. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig 1889. S. 117 f.

132) Hartmann, Kritische Grundlegung u. s. w. S. 71.

133) Heussler, Francis Bacon und seine geschichtliche Stellung. Breslau 1889. S. 92, 173 Anmerk. Nr. 161.

134) Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl. S. 164.

135) Stern's Ausgabe der Ethik von Spinoza. Leipz. 1887. S. 21.

136) Kritik d. r. V. S. 662. Ferner S. 122: Gegenstand ist der Begriff von etwas, darin Erscheinungen notwendig zusammenhängen. S. 183: Erscheinung, im Gegenverhältnis mit den Vorstellungen der Apprehension, könne nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht; dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt.

137) Kritik d. r. V. S. 122: Nun sind aber die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben. S. 232: Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in sofern nur das transscendentale Objekt.

138) Kritik d. r. V. S. 122: [Der Gegenstand der Vorstellungen] kann von uns nicht mehr angeschaut werden und mag daher der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand genannt werden. S. 229: Ist die Art der Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental.

139) Kritik d. r. V. S. 80.

140) Kritik d. r. V. S. 232: [Das transscendentale Objekt] ist kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannichfaltige derselben bestimmbar ist.

141) Kritik d. r. V. S. 232: Transscendentales Objekt, d. i. Begriff von etwas überhaupt.

142) Kritik d. r. V. S. 122: Der transscendentale Gegenstand ist wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = x. S. 234: Der Gegenstand einer sinnlichen Anschauung überhaupt [d. i. der transscendentale Gegenstand] ist für alle Erscheinungen einerlei.

143) Kritik d. r. V. S. 404: Dem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben.

144) Kritik d. r. V. S. 121: Diese transscendentale Einheit der Apperception macht aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang.

145) Kritik d. r. V. S. 232: [Das transscendentale Objekt] dient nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung.

146) Kritik d. r. V. S. 124: Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts Anders, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung.

147) Kritik d. r. V. S. 124: Kategorien sind Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken.

148) Kritik d. r. V. S. 232: Dieses transscendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde.

149) Cohen, a. a. O. S. 506, 518

150) Kritik d. r. V. S. 250: Das transscendentale Objekt mag der Grund dieser Erscheinung sein, die wir Materie nennen. S. 258: Das transscendentale Objekt ist die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung). S. 320: Das transscendentale Objekt [welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt] ist ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen. S. 403: Die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt können wir transscendentales Objekt nennen. S. 433: Wir müssen überhaupt den Erscheinungen einen transscendentalen Gegenstand in Gedanken zum Grunde legen. S. 482: Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Objekt [bleibt für uns unerforschlich]. S. 330: [Der transscendentale Gegenstand] ist die Ursache [der äusseren Erscheinungen]. S. 432: [Den Erscheinungen] muss ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen.

151) Hartmann, Kritische Grundlegung u. s. w. S. 26 f.

152) Kritik d. r. V. S. 234: [Der transscendentale Gegenstand] kann nicht das Noumenon heissen.

153) Hartmann, Kritische Grundlegung u. s. w. S. 58.

154) Kritik d. r. V. S. 76: Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts; durch die erstere [Sinnlichkeit] wird uns ein Gegenstand gegeben; durch die zweite [Verstand] wird dieser gedacht. S. 109: Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich, Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird, zweitens, Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. S. 237: Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. S. 668: Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird.

155) Kritik d. r. V. S. 154: Kann der Gegenstand auf keine Art gegeben werden, so sind Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt.

156) Kritik d. r. V. S. 330: Den transscendentalen Gegenstand kennen wir gar nicht, noch werden wir jemals einigen Begriff von ihm bekommen. S. 393: Man kann auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben. S. 250: Das transscendentale Objekt . . . ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte. S. 232: [Das transscendentale Objekt] bedeutet ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können. S. 69: Das transscendentale Objekt bleibt uns unbekannt. S. 182: Das Haus ist nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist. S. 315: Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äusseren Anschauung, gleich unbekannt.

157) Prolegomena § 73.

158) Kritik d. r. V. S. 126: Natur ist nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen. S. 348: Unter Natur, materialiter, versteht man den In-

begriff der Erscheinungen. S. 680: Natur ist der Inbegriff aller Erscheinungen.

Prolegomena S. 99: Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, ist der Inbegriff der Erscheinungen.

159) Prolegomena S. 74: Natur materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung.

Kritik d. r. V. S. 510: Unter Natur verstehe ich nur Gegenstände, die uns gegeben werden. S. 637: Natur ist der Inbegriff gegebener Gegenstände.

160) Prolegomena S. 100: Natur in formeller Bedeutung ist der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen.

161) Prolegomena S. 100: Die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt. S. 75: Das Formale der Natur ist die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung. S. 74: Das Wort Natur in der formalen Bedeutung deutet nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseins der Dinge überhaupt an.

Kritik d. r. V. S. 681: Natur überhaupt oder formaliter ist Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit. S. 348: Natur, formaliter genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges nach einem innern Princip der Causalität.

162) Kritik d. r. V. S. 681: Die Natur überhaupt oder formaliter hängt von den Kategorien ab.

163) Kritik d. r. V. S. 126: Die Natur hängt in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit von der Apperception ab.

164) Prolegomena S. 101: Die oberste Gesetzgebung der Natur müsse in uns selbst, d. i. in unserm Verstande liegen.

Kritik d. r. V. S 135: Der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur.

165) Prolegomena S. 86: Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können.

166) Prolegomena S. 102: Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern sehreibt sie dieser vor.

167) Kritik d. r. V. S. 134: Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.

168) Prolegomena S. 102: Die reinen oder allgemeinen Naturgesetze enthalten bloss die Bedingungen der notwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung.

169) Kritik d. r. V. S. 681: Besondere Gesetze betreffen empirisch bestimmte Erscheinungen.

170) Prolegomena S. 102: Empirische Gesetze der Natur setzen jederzeit besondere Wahrnehmungen voraus.

171) Kritik d. r. V. S. 681: Besondere Gesetze [der Natur] können von den blossen Kategorien nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. S. 135: Empirische Gesetze können, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann.

172) Kritik d r. V. S. 251: Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen.

173) Kritik d. r. V. S. 482: Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren.

174) Kritik d. r. V. S. 222: Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, hat er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. S. 223: Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen. Vergl. ferner S. 143, 224, 229, 230, 234.

175) Kritik d. r. V. S. 224: Reine Anschauung kann ihren Gegenstand, mithin die objektive Giltigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen.

176) Kritik d. r. V. S. 224: Obgleich alle Grundsätze der Mathematik und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori im Gemüte erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. S. 669: Alle mathematischen Begriffe sind für sich nicht Erkenntnisse; ausser, sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen.

177) Prolegomena S. 85: Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen). S. 52: Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine kontinuierliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen.

Kritik d. r. V. S. 170: Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis. Vergl. S. 181, 210, 669. S. 170: Erfahrung ist eine Synthesis der Wahrnehmungen. Vergl. S. 176, 173, 154, 155, 678. S. 171: Erfahrung ist ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen. S. 222: Erfahrung ist der Inbegriff aller Erkenntnis, darin uns Objekte gegeben werden.

178) Kritik d. r. V. S. 647.

179) Cohen, a. a. O. S. 506, 614 f.

180) Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 7. Auflage. S. 258.

181) Fischer, Geschichte u. s. w. S. 436.

182) Erdmann, a. a. O. S. 36. Erdmann, Immanuel Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Leipzig 1878. S. IL f.

183) Grapengiesser, Kant's transscendentaler Idealismus und E. von Hartmann's Ding an sich. Abhandlung in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 61. Bd. S. 236, 239.

184) Riehl, a. a. O. S. 435.

185) Prolegomena S. 116: Kategorien stellen als bloss logische Funktionen zwar ein Ding überhaupt vor, können aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben; dergleichen hyperbolische Objekte sind nun die, so man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt.

186) Kritik d. r. V. S. 235: Noumenon ist ein Ding, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll.

187) Kritik d. r. V. S. 257: Gegenstände des reinen Denkens, d. i. Noumena.

188) Kritik d. r. V. S. 256: Noumenon ist ein Gegenstand, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist.

189) Kritik d. r. V. S. 233: Der Begriff von einem Noumenon . . . bedeutet nur das Denken von etwas überhaupt.

190) Kritik d. r. V. S. 685: Ein Noumenon im negativen Verstande ist ein Ding, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren. Noumena im negativen Verstande sind Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloss als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss. S. 256: Noumena in bloss negativer Bedeutung sind nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten und von denen wir also gar keine Erkenntnis (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können.

191) Kritik d. r. V. S. 685: Unter Noumenon in positiver Bedeutung verstehen wir ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, nämlich der intellektuellen. S. 686: Wenn wir die Kategorien auf Gegenstände, die nicht bloss als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche [nämlich die intellektuelle], zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. S. 231: Wenn ich Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl einer Anschauung [der intellektuellen] gegeben werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena [in positiver Bedeutung] heissen. S. 233: Damit der Begriff von einem Noumenon positiv werde, muss ich Grund haben, eine andere Art der Anschauung, als die sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne.

192) Kritik d. r. V. S. 686: Unsere Verstandesbegriffe sind blosse Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung; was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

193) Kritik d. r. V. S. 685: Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande. S. 233: Aus den Wechselbegriffen Erscheinung und Ding an sich entspringt der Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist.

194) Kritik d. r. V. S. 256: Noumena in bloss negativer Bedeutung sagen nichts Anders, als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht.

195) Kritik d. r. V. S. 236: Das Noumenon, bloss problematisch genommen, ist ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff.

196) Kritik d. r. V. S. 235: Der Begriff eines Noumenon ist bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken, also nur von negativem Gebrauche.

197) Kritik d. r. V. S. 236: Der Begriff eines Noumenon, bloss problematisch genommen, bleibt nicht allein zulässig, sondern unvermeidlich.

198) Kritik d. r. V. S. 257: Der Begriff des Noumenon ist nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge.

199) Kritik d. r. V. S. 256: [Durch Einschränkung unserer Sinne] bleibt Platz übrig für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben.

200) Kritik d. r. V. S. 257: Der Begriff eines Noumenon [in positiver Bedeutung] ist problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei.

201) Prolegomena S. 97: Will der Verstand auf Gedankenwesen gehen, so versteigt er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs.

202) Kritik d. r. V. S. 257: Unsere sinnliche Anschauung und unsere Kategorien sind keinem aussersinnlichen Gegenstande angemessen.

203) Kritik d. r. V. S. 235: Die Möglichkeit der Noumena [in positiver Bedeutung] ist gar nicht einzusehen.

204) Kritik d. r. V. S. 236: Ein Verstand, vor den [ein Noumenon in positiver Bedeutung] gehörte, ist selbst ein Problem. S. 257: [Das Noumenon in positiver Bedeutung] bedeutet den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist.

205) Prolegomena S. 142: Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann.

206) Vergl. Anm. 152.

207) Kritik d. r. V. S. 257 f.

208) Vergl. Anm. 128.

209) Erdmann, Kant's Kriticismus u. s. w. S. 44 u. 68 f.
Erdmann, Kant's Prolegomena u. s. w. S. LIII u. LXIII f.

210) Drobisch, a. a. O. S. 16 f.

211) Drobisch, a. a. O. S. 14.

212) Kr. d. r. V. S. 233.

213) Vergleich. Anmerk. 112 u. 150.

214) Drobisch, a. a. O. S. 13.

215) Kr. d. r. V. S. 34.

216) Kr. d. r. V. S. 208.
Prolegomena S. 166.

217) Prolegomena S. 72, 166.

218) Prolegomena S. 72.

219) Prolegomena S. 165, 166.

220) Prolegomena S. 166.

221) Kritik d. r. V. S. 31.

222) Kritik d. r. V. S. 208.

223) Prolegomena S. 72.

224) Prolegomena S. 122.

225) Prolegomena S. 72.

226) Kritik d. r. V. S. 208, 401.

227) Prolegomena S. 72, 166.

228) Kritik d. r. V. S. 401.
Prolegomena S. 122, 166.

229) Kritik d. r. V. S. 314, 401.
Prolegomena S. 72, 122.

230) Zimmermann, Über Kant's Widerlegung des Idealismus von Berkeley. Abhandlung in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1871. Bd. 68. S. 727.

231) Kritik d. r. V. S. 74: [Berkeley] sieht den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten an, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten. S. 208: Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich

selbst zukommen soll, ansieht. S. 401: Der empirische Idealismus [Berkeley's] nimmt die eigene Wirklichkeit des Raumes an.

232) Prolegomena S. 165: Berkeley sah den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an, die ebenso, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde.

233) Kritik d. r. V. S. 208: Berkeley erklärt den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei.

234) Prolegomena S. 67: [Berkeley's] Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte.

235) Kritik d. r. V. S. 208: Berkeley erklärt die Dinge im Raum für blosse Einbildungen.

236) Kritik d. r. V. S. 319: Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt. S. 401: Der so verschriene empirische Idealismus [Berkeley's] leugnet das Dasein der ausgedehnten Wesen. S. 401: Der materiale, d. i. der gemeine Idealismus [Berkeley's] leugnet die Existenz äusserer Dinge.

237) Kritik d. r. V. S. 74: Der gute Berkeley setzte die Körper zu blossem Schein herab.

238) Prolegomena S. 165.

239) Kritik d. r. V. S. 313: Der transscendentale Realismus [Deskartes'] sieht Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichheit) Gegebenes an.

240) Kritik d. r. V. S. 313: Der transscendentale Realist [Deskartes] stellt sich äussere Erscheinungen als Dinge an sich selbst vor. S. 314: Der transscendentale Realismus [Deskartes'] sieht die Gegenstände äusserer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und blosse Erscheinungen für selbstständige Wesen an, die sich ausser uns befinden. S. 401: Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistierende Dinge, und daher blosse Vorstellungen zu Sachen an sich selbst.

241) Kritik d. r. V. S. 313: Der transscendentale Realist setzt fälschlich von Gegenstände der Sinne voraus, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten; in diesem Gesichtspunkte findet er alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen. S. 315: [Da Deskartes Erscheinungen für Dinge an sich ansieht], so ist bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen noch lange nicht gewiss, dass, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere.

242) Kritik d. r. V. S. 315: Wenn man [mit Deskartes] äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns, oder ausser uns sei.

243) Kritik d. r. V. S. 64: Nach dem Idealismus [Deskartes'] ist die Wirklichkeit äusserer Gegenstände keines strengen Beweises fähig.

244) Kritik d. r. V. S. 31: Es bleibt immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, [nach dem psychologischen

Idealismus] das Dasein der Dinge ausser uns blos auf Glauben annehmen zu müssen.

245) Kritik d. r. V. S. 208: [Deskartes'] Idealismus ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt. S. 319: Der skeptische Idealist bezweifelt das Dasein der Materie, weil er sie für unerweislich hält. S. 401: Der empirische Idealismus [Deskartes'] findet das Dasein ausgedehnter Wesen zweifelhaft und räumet zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied ein.

246) Kritik d. r. V. S. 208: Der problematische Idealismus des Cartesius erklärt nur Eine empirische Behauptung, nämlich: Ich bin, für unzweifelhaft.

247) Kritik d. r. V. S. 312: Wahrnehmung ist [nach Deskartes] eine Modifikation des inneren Sinnes.

248) Kritik d r. V. S. 312: [Nach Deskartes] wird nur der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen.

249) Kritik d. r. V. S. 64: [Nach dem Idealismus des Deskartes] ist die Wirklichkeit des Gegenstandes unserer inneren Sinne (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewusstsein klar. S. 401: Was die Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet [der empirische Idealismus des Deskartes] keine Schwierigkeit.

250) Kritik d. r. V. S. 209: [Der Idealismus des Deskartes] nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei. S. 401: [Der empirische Idealismus des Deskartes] behauptet: dass diese innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objekts (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung), einzig und allein hinreichend beweise.

251) Kritik d. r. V. S. 694: Nach dem problematischen Idealismus ist das Dasein äusserer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich, jenes werde auch nur ganz umsonst angenommen.

252) Kritik d. r. V. S. 313: Ich verstehe unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als blosse Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind. Vergl. S. 401.

253) Kritik d. r. V. S. 313: [Der transscendentale Idealist] lässt die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten. S. 314: Äussere Gegenstände (die Körper) sind bloss Erscheinungen.

254) Kritik d. r. V. S. 313: Materie ist [beim transscendentalen Idealisten] nur eine Art Vorstellungen. Vergl. S. 314.

255) Kritik d. r. V. S. 314: Die Vorstellungen meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, werden bloss auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen.

256) Kritik d. r. V. S. 314: Also existieren eben sowohl äussere Dinge, als ich Selbst existiere und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins.

257) Kritik d. r. V. S. 314.

258) Prolegomena S. 165.

259) Kritik d. r. V. S. 313: Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist sein. S. 314: Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist.

260) Kritik d. r. V. S. 313: Der empirische Realist räumt die

Existenz der Materie ein. S. 314: Der empirische Realist gestehet der Materie als Erscheinung eine Wirklichkeit zu.

261) Kritik d. r. V. S. 313.

262) Kritik d. r. V. S. 313: Dem transcendentalen Idealismus ist ein transscendentaler Realismus entgegengesetzt.

263) Kritik d. r. V. S. 313: Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt. S. 314: Der transscendentale Realismus kommt notwendig in Verlegenheit und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen. S. 315: Alle dem empirischen Idealismus anhängende Psychologen sind transscendentale Realisten.

264) Vergl. Anmerk. 240.

265) Prolegomena S. 67.

266) Prolegomena S. 68: Die Existenz des Dinges, was erscheint, wird [bei meinem Lehrbegriff] nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

267) Prolegomena S. 67.

268) Prolegomena S. 72: Gegen den mystischen und schwärmerischen Idealismus des Berkeley und andere ähnliche Hirngespinste enthält unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel.

269) Prolegomena S. 72: Dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealismus gegeben habe, kann keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealismus des Cartes oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley zu verwechseln.

270) Prolegomena S. 168: Der Idealismus war nur als das einzige Mittel, die Aufgabe der Kritik und der Prolegomena aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden.

271) Prolegomena S. 166: Mein Idealismus ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen.

272) Kritik d. r. V. S. 314: Für diesen transscendentalen Idealismus haben wir uns nun schon im Anfange erklärt.

273) Fischer, Kritik u. s. w. S. 58.

274) Kritik d. r. V. S. 304: Körper sind blosse Erscheinungen des äusseren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst. S. 306: Materie ist bloss äussere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädikate erkannt wird. S. 313: Der transscendentale Idealist lässt die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten. S. 314: Aussere Gegenstände oder Körper sind bloss Erscheinungen. S. 315: Materie oder körperliche Dinge sind lediglich Erscheinungen.

Prolegomena S. 122: Körper sind Erscheinungen des äussern Sinnes.

275) Prolegomena S. 66: Alle Körper mitsamt dem Raume, darin sie sich befinden, müssen für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden.

Kritik d. r. V. S. 306: Materie ist gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns. Vergl. ferner S. 314, 315.

276) Prolegomena S. 67: Körper bedeutet bloss die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts destoweniger wirklichen Gegenstandes. S. 121: Körper bedeutet nicht bloss die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt.

277) Prolegomena S. 68: Alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, gehören bloss zu seiner Erscheinung.

278) Prolegomena S. 121: Da Körper nicht bloss die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage, ob die Körper (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existieren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden.

279) Vaihinger, Zu Kants Widerlegung des Idealismus, in: Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg i. B. und Tübingen 1884. S. 121 f.

280) Vergl. Anmerk. 276.

281) Fischer, Geschichte u. s. w. S. 428 f.

282) Volkelt, a. a. O. S. 104.

283) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie u. s. w. S. 435.

284) Zimmermann, a. a. O. S. 713 f.

285) Kritik d. r. V. S. 319.

286) Kritik d. r. V. S. 208.

287) Fischer, Geschichte u. s. w. S. 477 f.
Fischer, Kritik u. s. w. S. 58 f.

288) Vaihinger, a. a. O. S. 129, 132 f.

289) Kritik d. r. V. S. 316.

290) Lichtenberg, Vermischte Schriften, 2. Bd. Göttingen 1801. S. 67.

291) Kritik d. r. V. S. 316: Die psychologische Frage wegen der Realität unserer äusseren Anschauung wird in der Bedeutung des Ausdruckes: ausser uns als etwas, was bloss zur äusseren Erscheinung gehört, genommen. S. 315: Vom transscendentalen Gegenstand ist aber auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen.

292) Kritik d. r. V. S. 316, 317.
Prolegomena S. 120.

293) Kritik d. r. V. S. 314: Im Raum ist alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns. S. 316: Raum und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

294) Kritik d. r. V. S. 317: Der Raum selbst ausser unserer Sinnlichkeit ist nichts.

295) Kritik d. r. V. S. 319: Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollten, indem wir uns bloss auf die Vorstellung stützen, die in uns ist.

296) Kritik d. r. V. S. 320: Man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst.

297) Kritik d. r. V. S. 320: Also nötigt uns der skeptische Idealismus, die einzige Zuflucht die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen zu ergreifen, welche wir in der transscendentalen Ästhetik unabhängig von diesen Folgen, die wir damals nicht voraussehen konnten, dargethan haben.

298) Kritik d. r. V. S. 210: Die Bestimmung unserer eigenen Existenz in der Zeit, d. i. innere Erfahrung

299) Kritik d. r. V. S. 32: Das intellektuelle Bewusstsein meines Daseins, d. i. die Vorstellung Ich bin.

300) Kritik d. r. V. S. 210: Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloss intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts.

301) Kritik d. r. V. S. 32: Die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle

unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches.

302) Kritik d. r. V. S. 211: Die anschauliche Vorstellung kann gar wohl die blosse Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloss durch die Reproduktion ehemaliger äusserer Wahrnehmungen.

303) Kritik d. r. V. S. 210: Es ist aber klar, dass, um uns nur etwas als äusserlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äusseren Sinn haben müssen.

304) Kritik d. r. V. S. 210: Wir müssen die blosse Receptivität einer äusseren Anschauung von der Spontaneïtät, die jede Einbildung charakterisiert, unterscheiden.

305) Kritik d. r. V. S. 31: Der äussere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches ausser mir.

306) Kritik d. r. V. S. 31: Von den Dingen ausser uns haben wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her.

307) Kritik d. r. V. S. 209.

308) Kritik d. r. V. S. 209: Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich.

309) Kritik d. r. V. S. 32: Ich bin mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existiere.

310) Fischer, Kritik u. s. w. S. 69.

311) Jakobi, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, in: Werke, 2. Bd. Leipzig 1815. S. 127 f.

312) Volkelt, a. a. O. S. 104.

# Inhalt.


Seite

Einleitung . . . . . 1

I) Die Lehre von den Gegenständen . . . . . 2

1) Die Erscheinungen . . . . . 2
2) Die Dinge an sich . . . . . 9
3) Die empirischen Objekte . . . . . 15
4) Die transscendentalen Objekte . . . . . 17
5) Die Noumena . . . . . 22

II) Die Widerlegung des Idealismus . . . . . 28

1) Die Arten des Idealismus . . . . . 28
2) Die erste Widerlegung . . . . . 32
3) Die zweite Widerlegung . . . . . 34

III) Zusammenfassung der Hauptergebnisse . . . . . 37

Anmerkungen . . . . . 38